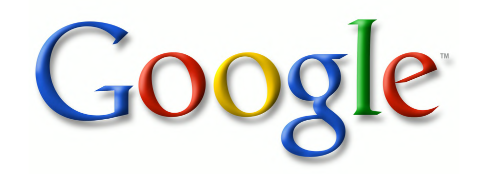



B
3049
K7K6
UC-NRLF
$B 44 793
YC 31106



Grundzüge

der

Erkenntnistheorie Herbarts.

Ein Beitrag zur Beurteilung seiner Stellung zu Kant.

Inaugural-Dissertation

der

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Universität Jena

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

A. Kociok.







Druck von Anton Kämpfe in Jena
1904.

Literatur.

J. Fr. Herbarts sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge herausgegeben von Karl Kehrbach. Langensalza. 1887 ff. (Herb.)

J. Fr. Herbarts sämtliche Werke. Herausgegeben von G. Hartenstein. Leipzig. 1850 ff.

Kant: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Dissertatio pro loco. 1770. (Diss.)

Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften. Bd. X. Kants Briefwechsel. Bd. I. (Brf.)

Kant: Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von Benno Erdmann. Berlin. 1890. (Kr.)

Kant: Prolegomena. Herausgegeben von Karl Schulz. Halle. 1888. (Prol.)

Fichte: Bestimmung des Menschen. Ausgabe von Karl Kehrbach. Leipzig. 1879.

Paulsen: Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie. Leipzig. 1875.

B. Erdmann: Reflexionen. Leipzig. 1884.

Alois Riehl: Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Leipzig (3 Bd.). 1876, 1879, 1887. (Riehl, Kr.)

Alois Riehl: Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Leipzig. 1903. (Riehl, G.)

Otto Liebmann: Kant und die Epigonen. Stuttgart. 1865. (Liebmann, E.)

Otto Liebmann: Die Klimax der Theorien. Straßburg. 1884. (Liebmann, Kl.)

Otto Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit. Straßburg. 1900. (Liebmann, A.)

König: Die Entwicklung des Kausalproblems. Leipzig. 1890.

Trendelenburg: Über Herbarts Metaphysik und eine neüe Auffassung derselben. Berlin. 1854.

Langenbeck: Die theoretische Philosophie Herbarts und seiner Schule. Berlin. 1867.

Strümpell: Die Einleitung in die Philosophie. Leipzig. 1886.

Strümpell: Abhandlungen zur Metaphysik. (Strümpell, Abh.).

Drobisch: Über die Fortbilduug der Philosophie durch Herbart. Leipzig. 1876.

Drobisch: Kants Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff. Hamburg. 1885. (Drobisch, D.)

Flügel: Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts. Langensalza. 1902.

Capesius: Die Metaphysik Herbarts. Leipzig. 1878.

Kinkel: Joh. Fr. Herbart. Gießen. 1903.

Allihn in Zeitschrift für exakte Philosophie. (Ztschr.)

Eucken: Die Lebensanschauungen der großen Denker. Leipzig. 1899.

J. E. Erdmann: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie.

Falckenberg: Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig. 1892.

Windelband: Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig. 1899.



Wenn in diesem Jahre, im Anschluß an den 100jährigen Todestag Kants, die Augen der gebildeten Welt nach der einzigen Stätte der philosophischen Tätigkeit dieses Geistesheroen, nach der durch ihn berühmt gewordenen Universität Königsberg sich richten, so taucht unwillkürlich auch die Gestalt des Mannes auf, der 24 Jahre hindurch (1809—1833) an derselben Stelle dieselbe Königin der Wissenschaften lehrte. Unwillkürlich drängt sich uns dann die Frage auf: Wie stellte er, der sein System bereits in den besten Mannesjahren gefestigt hatte, sich im allgemeinen zu dem Gedankengebäude seines großen Vorgängers auf dem Königsberger Katheder, wie insbesondere zu dem Wege, den dieser noch heute führende Geist in seinem 57. Lebensjahre in der Kritik der reinen Vernunft eingeschlagen hatte, und dessen Entdeckung Kant selbst als sein höchstes Verdienst ansah?

Mit Recht hebt ja Windelband hervor, daß Herbart hinsichtlich der Strenge des wissenschaftlichen Denkens „offenbar in der auf Kant folgenden Generation der berufenste war, sein Nachfolger auf dem Königsberger Lehrstuhl zu sein" (Windelband, Bd. II, p. 376). Seine Philosophie nimmt auch heutzutage wohl unstreitig eine ehrenvolle Stelle neben den vorzüglichsten Leistungen der nachkantschen Periode ein. Er ist ja der einzige aus dieser Epoche, der bis auf den heutigen Tag eine „Schule" hat; seine Bedeutung ist nicht

bloß in pädagogischen, sondern auch in philosophischen Kreisen zur Anerkennung gelangt. Allerdings gehört er nicht zu den „Königen, welche die Geschicke der Philosophie auf lange Zeiten hinaus entschieden haben; er steht seitwärts, unter den Seitwärtsstehenden freilich die bedeutendste Figur“ (Falckenberg, p. 432). In einer Reihe von Arbeiten sowohl selbständiger Art als solcher in Handbüchern zur Geschichte der Philosophie ist sein System und seine Bedeutung dargestellt worden von Gegnern und Freunden und Schülern; an einer speziellen Berücksichtigung seiner Erkenntnistheorie aber fehlt es noch immer. Zu einer solchen Darstellung einen Beitrag zu liefern, ist nun die Absicht dieser erkenntnistheoretischen Ausführung, die weniger abwerten, als vielmehr hauptsächlich darstellen will, weshalb sie daher so viel als möglich Herbart selbst zu Worte kommen läßt. Er zeigt aber in der ganzen Untersuchungsweise eine zu große Vorliebe für Grübeleien und Spitzfindigkeiten; seine Darstellung ist vielfach demgemäß wohl streng logisch, aber nicht immer ansprechend. Trotzdem entbehrt sie nicht manch schönen Bildes, und dies bringt dann seine Auffassung uns ungleich näher. Diese lichtvollen Ausführungen sind hier, wo immer möglich, berücksichtigt worden.

Fast bei allen philosophischen Problemen sucht Herbart seine Darstellung und Auffassung auch dadurch zu präzisieren, daß er nicht müde wird, auf Kant zurückzugehen, sich mit ihm auseinanderzusetzen, das von ihm bemerkte vermeintliche Einseitige in dessen Forschungen und Irrige in den Bestimmungen zu vermeiden. Es lag darum nahe, bei den erkenntnistheoretischen Erörterungen auch auf Kant und dessen Stellung zu den Grundfragen einzugehen. Die Gegenüberstellung Kants und Herbarts ist nicht nur durch die historische Stellung geboten, sondern auch durch den Gegensatz beider philosophischen Systeme. Kant glaubt, die dogmatische Metaphysik endgültig überwunden zu haben durch seinen Kritizismus oder transzendentalen Idealismus.

Herbart versucht demgegenüber von neuem eine Metaphysik aufzurichten und gelangt zu einem System des metaphysischen Realismus, in welchem Gedanken der Eleaten, Platos, Leibniz' verwendet sind; während doch zugleich diese Erneuerung des dogmatisch-spekulativen Denkens sich mit den kritischen Lehren Kants und der Kantianer auseinandersetzen muß. Damit hängt die Aufgabe zusammen, bei der Darstellung der Ansichten Herbarts die Punkte hervorzuheben, welche Herbart die Berechtigung zu geben schienen, die kritische Philosophie fallen zu lassen und an ihre Stelle Metaphysik zu setzen, der sein Denken von vornherein zuneigt, von der er alles Heil erwartet und die ihn „mit der Miene unfehlbarer Apodiktizität von dem reden läßt, was außerhalb unserer Intellektualformen liegt, was seinem Begriffe nach unerkennbar ist" (Liebmann, A., p. 251).

I. Ein erkenntnistheoretisches Problem kann nicht behandelt werden, wenn man nicht auf Kant zurückgeht, sich mit ihm auseinandersetzt. Es ist nicht bloß notwendig, Kants schließliche Lösung in der Kritik der reinen Vernunft kennen zu lernen, sondern es ist durch viele Forschungen der neueren Zeit (Paulsen, Riehl, Cohen, B. Erdmann) auch die Wichtigkeit der Entwicklung des Kantschen Denkens in helles Licht gesetzt worden. Denn Kants Entwicklung ist weniger durch äußere Beeinflussungen, als vielmehr durch innere Antriebe erfolgt. Stellt man Herbart und Kant gegenüber, so ist es besonders interessant zu sehen, wie für Herbart die Metaphysik die Hauptsache ist, während erkenntnistheoretische Betrachtungen mehr nebenher gehen, und im Gegensatz dazu, wie Kant sich aus den metaphysischen Betrachtungen seiner Zeit loslöst und zwar gerade dadurch, daß die Fragen der Erkenntnistheorie sich in den Vordergrund stellen.

In der dem Zeitalter Kants unmittelbar voraufgehenden Epoche herrschte der Rationalismus Wolffianischer Richtung, der auf jede andere Erkenntnisquelle mit Ausnahme der Vernunft in souveräner Verachtung herabsah. Nach ihm kannte die Vernunft alles, nicht bloß Gott und seine letzten Gedanken bei der Weltschöpfung; sie stellte die Grundsätze für Staat und Gesellschaft, für Recht und Sitte auf. Was

über den Gesichtskreis eines solchen Rationalismus hinauslag, das hatte keine Berechtigung, als Wissenschaft zu gelten. In dem Banne solcher Ideen wuchs Kant heran, schrieb er seine ersten Werke. Sein kritischer Geist aber ließ ihn nicht auf diesem Boden stehen bleiben; immer mehr ringt er sich los von dem Glauben an die Allgewalt der Vernunft, an ihren weltumspannenden Bereich; immer strebt er danach, sein geistiges Besitztum auf sicheren Boden zu stellen, ihm eine gesichertere Grundlage zu bieten, als es die bisherige Metaphysik vermochte.

Noch im Jahre 1770 glaubt er an eine sichere Begründung der Metaphysik. Seine Abhandlung: „Über die Form und die Prinzipien der sinnlichen und der Verstandeswelt" gibt allerdings keine Ausführung über die intelligible Erkenntnis; sie will der Hauptsache nach nicht selbst Metaphysik sein, sondern eine propädeutische Wissenschaft, welche den Unterschied der sinnlichen Erkenntnis von der intellektuellen nachweist (Diss. § 8: scientia . . . propaedeutica est, quae discrimen docet sensitivae cognitionis ab intellectuali; cuius in hac nostra dissertatione specimen exhibemus). Man könnte sie in ihren Grundzügen als Erkenntnistheorie charakterisieren, Kant aber will durch sie eine Metaphysik vorbereiten.

1770 hatte Kant die Lehre von Raum und Zeit bereits in den Grundzügen entwickelt, wie sie nachher in der transzendentalen Ästhetik vorliegt. Raum und Zeit sind als Form von den Empfindungen als Materie geschieden (Diss. § 4). Sie sind reine Anschauungen, Bedingungen der sinnlichen Erkenntnis (Diss. § 15). Die Zeit enthält die Form der Erscheinungen, die Axiome der Zeit beherrschen alle Bewegungen und alle inneren, gedanklichen Vorgänge (Diss. § 14). Der Raum ist die Grundlage aller Wahrheit in der äußeren, sinnlichen Erkenntnis (Diss. § 15: leges sensualitatis erunt leges naturae, quaetenus [natura] in sensus cadere potest). Raum und Zeit gehen auf die Dinge, wie sie erscheinen

(sie gelten für Phänomena), die intellektuelle Erkenntnis gibt die Dinge, wie sie sind (Diss. § 4: patet: sensitive cogitata esse rerum representationes, uti apparent, intellectuali, autem sicuti sunt).

Dieser Gegensatz von Phänomenon und Noumenon bietet Kant hier noch die Möglichkeit dar, die Metaphysik anscheinend zu begründen. Gerade durch die Scheidung der sinnlichen und der Verstandeserkenntnis glaubt Kant, die Metaphysik aus vielen Schwierigkeiten gerettet zu haben, indem alle räumlichen und zeitlichen Beziehungen nur als Bedingungen der sinnlichen Erkenntnis des Menschen festgestellt werden und daher nicht über diese Grenze hinaus Gültigkeit haben, nicht auf Gegenstände der Metaphysik Anwendung finden können. So zeigt Kant z. B., daß der Satz: „Was ist, ist irgendwo“ nicht von dem Sein überhaupt gilt, weil der Raum eben zur sinnlichen Erkenntnis gehört (Diss. § 27). Durch Aufzeigung solcher metaphysischen Fehler, solcher Täuschungen und Verwechselungen verschwinden viele Schwierigkeiten als „leere Fragen“, z. B. über den Ort der unkörperlichen Substanzen im körperlichen Weltall, oder über den Sitz der Seele, oder über die Gegenwart Gottes im Raume, oder über das Verhältnis Gottes in der Zeit.

Eine positive Metaphysik aber gibt Kant nicht, oder nur andeutungsweise. Raum und Zeit sind jetzt für ihn nicht mehr ein wirkliches und notwendiges Band aller möglichen Substanzen und Zustände (Diss. § 16). Diese Frage aber, auf welches Prinzip denn das Verhältnis aller Substanzen selbst sich stützt, was anschaulich aufgefaßt Raum genannt wird, weist auf die Metaphysik hin; die Frage nach der Wechselwirkung der Substanzen ist eine nur vom Verstande lösbare (Diss. § 16). Kants Lösung ist eine metaphysische: Die Einheit in der Verbindung der Substanzen des Weltalls ist eine Folge ihrer Abhängigkeit von Einem (Diss. § 20: unitas in coniunctione substantiarum universi est consectarium dependentiae omnium ab uno). Daß sich Kant

mit diesem einen Satze der Metaphysik begnügt und nicht ausführlich auf weitere metaphysische Fragen eingeht, ist nicht zu verwundern, da diese ganze Schrift nicht als abgeschlossen erscheint. Die Natur der Verstandesbegriffe war hier noch unbestimmt gelassen, nur negativ ausgedrückt; ihre Beziehung auf die zu erkennenden Dinge war dunkel. Noch am 7. Juni 1771 schrieb er an seinen ehemaligen Schüler (Arzt in Berlin) M. Herz: „Sie wissen, welchen grosen Einfluß die gewisse und deutliche Einsicht in den Unterschied dessen, was auf subjektivischen Prinzipien der menschlichen Seelenkräfte, nicht allein der Sinnlichkeit, sondern auch des Verstandes beruht, von dem, was gerade auf die Gegenstände geht, in der ganzen Weltweisheit . . . habe" (Brf., p. 117). Kant glaubt hier also noch an die Erkennbarkeit der Dinge an sich; er sucht eine Methode für die Metaphysik (Diss. § 23), den „Schlüssel zum ganzen Geheimnis" derselben (Brf., p. 124).

Aber schon im nächsten Jahre erfolgte eine gründliche „Umkippung", wie Kant selbst die Änderung seines Standpunktes bezeichnet; sie tritt uns in dem Briefe an M. Herz vom 21. Februar 1772 entgegen. Hier stellt Kant das erkenntnistheoretische Problem zum erstenmal in aller Schärfe auf: „Ich hatte mich in der Dissertation damit begnügt, die Natur der Intellektualvorstellungen bloß negativ auszudrücken; daß sie nämlich nicht Modifikationen der Seele durch den Gegenstand wären. Wie aber denn sonst eine Vorstellung, die sich auf einen Gegenstand bezieht, ohne von ihm auf einige Weise affiziert zu sein, möglich, überging ich mit Stillschweigen" (Brf., p. 125); es galt, wie er später in der transzendentalen Deduktion (Kr. § 122) ausführte, die Schwierigkeiten aufzulösen, wie subjektive Bedingungen des Denkens objektive Gültigkeit haben.

1772 formuliert er darum die kritische Hauptfrage: „Auf welchem Grunde beruht die Beziehung dessen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand" (Brf. p. 124), d. h. 1. wie können sich sinnliche Vorstellungen

auf Gegenstände beziehen und 2. wie läßt sich diese Beziehung der Begriffe a priori auf Objekte verstehen? (Riehl, Kr. I, p. 287). Oder: wie kann ich etwas objektiv Gültiges a priori durch Begriffe ausmachen? Auf welchem Grunde beruht das Erkennen, d. h. jene Art des Vorstellens und Denkens, welche von der subjektiven Überzeugung begleitet wird, es korrespondiere ihr ein objektiver Sachverhalt? (cfr. Liebmann, A., p. 252). Worin liegt die Möglichkeit von Erkenntnissen, deren Gang und deren Ergebnisse unumstößlich gewiß sind, nach Art der Gewißheit der Mathematik?*) — Dies erfolgt aus dem Grunde, weil es die Welt ist, die der menschliche Geist aus sich selbst heraus geschaffen und nach seinen eigenen, in ihm liegenden Grundsätzen geordnet hat. Wie mit der formalen Bedingung der Sinnlichkeit, der apriorischen Raum- und Zeitanschauung, alle Erscheinungen notwendig übereinstimmen, „weil sie uns nur durch diese erscheinen, d. i. empirisch angeschaut und gegeben werden können", so ist alle empirische Erkenntnis der Gegenstände den Kategorien gemäß, weil ohne deren Voraussetzung nichts als Objekt der Erfahrung möglich ist (Kr., § 126). „Anschauungen ohne Begriffe sind blind", (Kr., p. 75) d. h. sie sind nicht zur Einheit des Bewußtseins, die durch die reinen Verstandesbegriffe erfolgt, verknüpft. Freilich hängt damit der andere Teil des Ausspruches, der sich gegen metaphysische Begriffswissenschaft wendet, zusammen: „Ge-

*) Paulsen p. 157 ff: „Daß empirische Urteile von Gegenständen gültig sind, ist nicht wunderbar; denn sie richten sich nach den Gegenständen; daß aber gewisse willkürlich gebildete Urteile, wie die apriorischen Urteile alle sind, reale Erkenntnisse sein sollen, das ist allerdings wunderbar, und sie werden der Forderung sich unterwerfen müssen, die Berechtigung dieses Anspruchs nachzuweisen. Die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori in diesem Sinne ist der ganze Gegenstand der Kritik der reinen Vernunft". Eine solche „reine Verstandeserkenntnis von Gegenständen ist nur dadurch möglich, daß sich die Gegenstände nach den reinen Begriffen richten, und dies kann nur unter der Bedingung als notwendig angesehen werden, daß die Gegenstände bloße Erscheinungen sind" (p. 152).

danken ohne Inhalt sind leer," d. h. bloße Formen des Denkens, ohne irgendwelchen objektiven Inhalt.

Kants Lösung dieser erkenntnistheoretischen Frage ist also zugleich die Bestreitung einer metaphysischen Begriffswissenschaft, die das Gebiet des Anschaulichen verlassen will. Nur für Erscheinungen, die zwischen Gegenstand und Bewußtsein vermitteln, kann eine Deduktion der reinen Erkenntnis vermittelt werden. Von Dingen an sich selbst können wir keine Begriffe a priori haben. Der große Gegensatz zwischen der Kritik der reinen Vernunft und der Dissertation vom Jahre 1770 besteht eben darin, daß eine Erkenntnis der intelligiblen Welt nicht mehr für möglich angesehen wird. Wir erkennen nur eine Welt, welche unserer Erkenntnisart entspricht, nur das, was innerhalb unserer Intellektualformen liegt.

Mit Recht vergleicht Kant diese seine Tat mit der astronomischen Reform des Kopernikus. Die Annahme der anthropozentrischen Astronomie, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, bot für die Erklärung der Himmelsbewegungen unüberwindliche Schwierigkeiten. Darum versuchte Kopernikus, ob jene Erklärung „nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe" ließe (Kr. p. 22). Wie sich Kopernikus zu der Erklärung der Himmelsbewegungen verhält, ähnlich verhält sich Kant zu der Frage über die Möglichkeit einer Erkenntnis a priori. Die alte Meinung in der Philosophie war, daß alle unsere Erkenntnis sich nach den Gegenständen richten müsse. Bei dieser Ansicht aber scheiterten alle Versuche, über Gegenstände etwas a priori durch Begriffe auszumachen. Ganz anders ist es aber, wenn umgekehrt die Gegenstände sich „nach unserem Erkenntnis richten müssen", sodaß die Erfahrung und die Gegenstände der Erfahrung sich den Regeln des Verstandes unterwerfen müssen. Kant benutzt also diesen Vergleich, um die Umkehrung der naiven Meinung zu veranschaulichen. Dem gewöhnlichen Bewußtsein scheint die Erde festzustehen und

die Sonne ihre Bahn zu beschreiben, und ebenso scheint dem gewöhnlichen, dem dogmatischen Denken die Ansicht die richtige zu sein, daß Dinge da sind, die nun durch das Denken erkannt werden, nach denen sich das Denken in allem richtet. Hier wie dort wurde das für wirklich Angenommene für ein bloßes Phänomen erklärt, das Zeugnis der Sinne Lügen gestraft. So wird durch dieses Bild die erkenntnistheoretische Methode in helles Licht gesetzt. Herbart aber verwirft die Kantsche Lösung; den Vergleich mit Kopernikus will er für die Erläuterng seiner metaphysischen Methode heranziehen. Er meint, daß das Unwahre der Erscheinung an der Stellung des Beobachters liege; was in dieser Stellung erscheint, bedarf daher einer Berichtigung, welche die Wissenschaft vollzieht (Herbart IV, p. 179). Aus dem gegebenen Schein soll in der Metaphysik erforscht werden, was da sei, wie in der Astronomie aus den scheinbaren Bewegungen der Himmelskörper die wahren gewonnen werden (Herbart VIII, p. 239). Dieser Vergleich paßt aber nicht; denn der Astronom bleibt bei seiner Erklärung innerhalb der Erfahrungsbegriffe Raum, Zeit, Bewegung, während Herbart aus dem Gebiet des Gegebenen hinausgeht in eine Welt des jenseits der Erscheinung Liegenden, in das Unerfahrbare.

II. Wie im vorhergehenden zur Beleuchtung des erkenntnistheoretischen Problems angedeutet worden ist, hatte also Kant schon in den vorkritischen Schriften versucht, das Gesicht hinter dem Vorhang des Dogmatismus hervorzustecken; jetzt hatte er ihn beiseite geschoben. Die in der Philosophie stets schwebende Frage: Weshalb soll uns die Wirklichkeit den Gefallen tun, sich in ihrem objektiven Sein nach den Gesetzen unseres subjektiven Denkens zu richten? war gelöst, die Frage nach einer absoluten Erkenntnis eines Seienden, so wie dieses an sich ist, verneint. Nachdem aber Kant einmal diese Entwicklung vom Dogmatismus zur Transzendentalphilosophie vollzogen hat, sollte sie eigentlich seit jener Zeit überflüssig sein; wenigstens ist es seit Kant unmöglich, Metaphysik zu treiben, ohne sich zuvor eine erkenntnistheoretische Grundlage geschaffen zu haben. Die Entwicklung Herbarts ist nun insofern eine eigentümliche, als er frühzeitig mit der Wolffschen Metaphysik bekannt wurde und sich so in die metaphysischen Ideen einlebte. Freilich hat er sich auch schon in jungen Jahren mit Kants Schriften beschäftigt; hielt er doch als Abiturient eine Rede über die Prinzipien der Ethik mit Berücksichtigung Kants, und es ist wohl kein Zweifel, daß er sich während seiner Studien und auch später mit den Schriften Kants und der Kantianer beschäftigt hat. Man wird wohl kaum dem Urteil von Capesius zustimmen können, wenn er der Einfluß Kants auf die Entwicklung des Herbartschen Denkens für unwesentlich erklärt und meint, daß Herbart jenen Philosophen erst wirksam apperzipiert habe, als er einen eigenen Standpunkt schon inne hatte. Nach Capesius soll Herbart an die kritische Philosophie herangetreten sein „nicht mit dem unbefangenen Blick des lernbegierigen Schülers, sondern mit der bereits fertigen Frage oder Antwort des eigenen Systems, über die er nun auch die Meinung des großen Kritikers zu hören sucht“ (Capesius, p. 56). Allerdings ist Herbart niemals ein

sklavischer Schüler Kants gewesen, wie man ihn überhaupt nicht als Anhänger nur eines Philosophen bezeichnen kann; er erscheint vielmehr dem Leser als eine außerordentlich selbständige Natur, welche an frühere Philosophen (Eleaten, Plato, Skeptiker, Leibniz, Wolff, Kant, Fichte) anknüpft, soweit ihm die Lehren derselben begründet erscheinen, und dann den eigenen Weg zu gehen versucht, wobei freilich von vornherein eine überaus große Neigung zur Metaphysik vorherrscht.

Herbart selbst redet oft von seinem Studium Kants, wenn er auch nicht immer sich selbst hierbei erwähnt. Nach seinen eigenen Worten „kann es Menschen geben, die Kants Schriften lange und viel gelesen haben, auch sich derselben nie ohne Ehrerbietung erinnern, — und dennoch nicht Kantianer sind“ (Herbart IV, p. 7). Kants Schriften gehören nach ihm „zur gegenwärtigen Philosophie“, (Herbart IV, p. 212) und er fordert zu einem eifrigen Studium Kants auf, durch den erst die Philosophie aufhörte, die Magd der Theologie zu sein und der durch die weitläufigen Erörterungen in der transzendentalen Ästhetik und Logik „das Lob eines ganz vorzüglichen und seltenen Strebens nach Gründlichkeit verdient“ (Herbart IV, p. 213). Ja, Herbart nennt sich sogar selbst Kantianer, freilich vom Jahre 1828 (Herbart VII, p. 13). Das kann nur heißen, daß er sich bewußt ist, gewisse Anknüpfungspunkte auch in Kant gefunden zu haben, daß er entgegen der alten Metaphysik mit Kant vor allem darin übereinstimmt, daß Existenzialsätze synthesische Urteile sind (cfr. Herbart VII, p. 64), und daß er schließlich mehr Verwandtschaft zu Kant und den Kantianern fand als zu den Lehren Fichtes, Schellings, Hegels und ihrer Anhänger, trotz aller Gegnerschaft und scharfen Kritik in fast allen Punkten. Außerhalb aller Vergleichung liegt ja nach ihm „das eigene Verdienst Kants, zu einer großen Bewegung den ersten Antrieb gegeben zu haben“ (Herbart VII, p. 219). Dieselbe Auffassung tritt uns bei Allihn entgegen, wenn er sagt: „Namentlich

suchten die alten Kantianer mit Herbart das Widerspiel gegen die schlimmsten Auswüchse der neuen Lehre zu halten und ihre Zeitgenossen auf das Absurde, welches als höhere Weisheit gepriesen ward, aufmerksam zu machen" (Ztschr. I, p. 53). Derselben Meinung ist auch J. E. Erdmann, wenn er sagt, daß Herbart „einige Punkte, ganz nie die alten Kantianer festgehalten, worüber Fichte und Schelling hinausgegangen sind. Dies der Grund, warum er sich Kantianer nennen und lange Zeit von eifrigen Kantianern als Geistesverwandter angesehen werden konnte" (Erdmann III_2, p, 310).

Klar erkennt Herbart die philosophische Absicht Kants, der alle diejenigen Untersuchungen, welche nach einem für uns unerreichbaren Wissen streben, durch Nachweisung der Unzulänglichkeit unserer Mittel abschneiden wollte (Herbart IV, p. 213). Kants Transzendentalphilosophie sucht ja die Tragweite und die Grundgesetze des Erkennens zu bestimmen (Kr. p. 93); im Mittelpunkt der Kantschen Philosophie liegt eine erkenntnistheoretische Begründung der Erfahrung und Abweisung aller Spekulation über das Übersinnliche.

In der Philosophie Herbarts dagegen nimmt die Metaphysik weitaus die erste Stelle ein. Die Hauptteile der Philosophie, welche nach Herbart „Bearbeitung der Begriffe" ist (Herbart IV, p. 45), sind nämlich Metaphysik, Ästhetik und Logik. Die Metaphysik hängt nach Herbart mit der Physik insofern zusammen, als unter „Physik ganz allgemein die Kenntnis des Gegebenen verstanden werden mag" (Herbart IV, p. 46); denn nur aus dem Studium des Gegebenen kann man die Begriffe kennen lernen, deren Bearbeitung speziell der Metaphysik zukommt. Die Erfahrung liefert nach ihm Begriffe, die widerspruchsvoll sind und darum einer Veränderung auch des Denkens bedürfen, wodurch die aufgefundenen Schwierigkeiten entfernt werden. Die metaphysischen Probleme entspringen nämlich aus gemeiner Erfahrung, die als solche freilich keine

Erkenntnis ist, sondern nur ein psychologisch zu erklärendes Ereignis in unserem Geiste. Die Ungereimtheiten, die hierin stecken, sind ein Motiv des fortschreitenden Denkens, das aus den Schwierigkeiten sich herauswickeln muß (Herbart IV, p. 50). „Die Metaphysik hat keine andere Bestimmung, als die nämlichen Begriffe, welche die Erfahrung ihr aufdrängt, denkbar zu machen“ (Herbart IV, p. 208).

Für Herbart ist demnach die Intelligenz gewissermaßen nur die Beobachterin und Bearbeiterin der Objektivität, nicht, wie für Kant, die notwendige und unerläßliche Vorbedingung derselben. Kant trachtet nach Erkenntnis, d. h. nach einer solchen Ideenverbindung, die einer Kombination von Sinneswahrnehmungen entspricht; er strebt Urteile an, aus denen solche Begriffe hervorgehen, die objektive Realität haben, d. h. denen ein korrespondierender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann. Sein Hauptproblem liegt darin, wie Erkenntnisse trotz ihres subjektiven Ursprungs objektive Gültigkeit haben, wie Erkenntnisse und Urteile synthetisch und doch zugleich a priori, d. h. notwendig und allgemeingültig sein können. Herbart aber sucht von vornherein die Welt aufzulösen in ein System abstrakter Begriffe, um so dem menschlichen Drange nach vollkommener Erkenntnis zu willfahren; er glaubt, sich über alles Relative hinausversetzen, mithin etwas absolut Reales geistig erfassen zu können (cfr. Liebmann, Kl. p. 39). Man kann wohl kurz sagen: für Kant liegt „der größte und vielleicht einzige Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft“ mehr nach der negativen Seite hin (Kr. p. 574), für Herbart nach der positiven.

Gewiß ist das Trachten nach einer solchen theoretischen Erkenntnis, wie sie Herbart will, nicht ohne weiteres abzuweisen, wir dürfen uns aber bei diesem Streben nicht einbilden, durch solche Spekulationen die Welt absolut zu begreifen. Der blühende Garten der Wirklichkeit spottet des trüben Gewölks der Abstraktionen. Die ganze wunderbare Wirklichkeit bleibt für uns stets eine mächtige Tatsache,

die wir anschauen, anstaunen, hinnehmen müssen. Darum zeigte sich auch Kant so durchaus abgeneigt allen den Versuchen, aus der logischen Verarbeitung bekannter Begriffe neue unbekannte Wahrheiten herauszuspinnen, obgleich er sehr wohl wußte, wie die Vernunft immer wieder von bedingter zur unbedingten Erkenntnis fortschreiten will. „Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende, obzwar nur empirische Beweisgründe unablässig gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler, abgezogener Spekulation so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Größe zu Größe bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben" (Kr. p. 476). Eine Erkenntnis wird aber hierbei nicht mehr erreicht, da man ja das Gebiet der Empirie verläßt und so nicht die mindeste Rechtfertigung eines solchen synthetischen Satzes übrig bleibt, um daraus zu ersehen, wie ich von dem, was da ist, also dem Bedingten, zu etwas davon ganz Verschiedenem, nämlich dem Unbedingten, übergehen könne (cfr. Kr. p, 482).

Eine reine Verstandeserkenntnis, losgelöst von der Empirie, hielt Kant in der vorkritischen Periode für möglich. Damals meinte auch er, daß in der reinen Philosophie, wozu die Metaphysik gehört, die ersten Begriffe der Dinge und ihrer Beziehungen und auch die Axiome durch den reinen Verstand selbst ursprünglich gegeben werden (Diss. § 23). Unter res und relationes sind hier noch in dogmatischer Weise Dinge an sich und ihre Beziehungen zu verstehen. Es gibt hier noch neben dem usus logicus des Verstandes, welcher allen Wissenschaften gemeinsam ist, einen usus realis, der für die nicht anschaulich gegebene Welt der Dinge (intelligible Welt) Gültigkeit haben soll (Diss. § 6: conceptus intellectuales dantur per ipsam naturam intellectus). In der Kritik der reinen Vernunft dagegen betont er, daß Re-

lationen einer intelligiblen Welt außerhalb des Gebietes unserer Erkenntnis liegen, daß die Lösung der Frage, wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sei, ohne allen Zweifel auch außerhalb des Gebietes aller menschlichen Erkenntnis liege (cfr. p. 12).

Kants Interesse ist also ein erkenntniskritisches, Herbarts Streben ein metaphysisches; das erkenntnistheoretische Problem liegt nicht im Mittelpunkt seines Interesses. Er sagt vielmehr: „Was nun vollends das Unternehmen anlangt, erst die Grenzen des menschlichen Erkennens auszumessen, und dann die Metaphysik zu kritisieren, so setzt dieses die ungeheure Täuschung voraus, als ob das Erkenntnisvermögen leichter zu erkennen sei, denn das, womit die Metaphysik sich beschäftige" (Herbart, IV., p. 209). Für Kant handelt es sich nicht darum, ob diese oder jene Unterscheidungen und Untersuchungen leichter sind, sondern er ist der Meinung, das menschliche Erkennen im allgemeinen zuerst zu erkennen und dann erst die Frage aufzuwerfen, ob Metaphysik möglich sei, um darüber auf Grund der Untersuchungen zu entscheiden, Erst im echten Verstande, d. h. nach vorausgehender Kritik ist Metaphysik die wahre Philosophie und Vollendung aller Kultur der menschlichen Vernunft (Kr., p. 605); erst dann wird man sich stets des hypothetischen Charakters aller die Erfahrung überschreitenden Theorien bewußt.

Nach diesen Ausführungen erscheint es wohl nicht mehr wunderbar, wenn Herbart der Erkenntnistheorie keinen besonderen Platz anweist, wenn sich erkenntnistheoretische Ausführungen nur zerstreut, allerdings überall, vorfinden, namentlich in den polemischen Ausführungen gegen Kant und seine Nachfolger. So sagt auch Hartenstein im Vorwort zum V. Band von Herbarts Werken, daß Herbarts Schriften darum zuweilen die Geduld des Lesers in Anspruch nehmen, weil sie vielfach durchkreuzt sind von solchen Erörterungen, die sich auf die Theorie der Erkennt-

nis und namentlich auf die Kritik der Kantschen Lehre beziehen (V, p. 9).

Darum preist auch Herbart die Philosophie der Alten und sucht an dieselben anzuknüpfen. Er erkennt es nicht als einen Fortschritt in der neueren Philosophie an, daß dieselbe mehr oder minder versucht hat, erkenntnistheoretische Untersuchungen an die Spitze zu stellen und die Fragen nach der Möglichkeit einer Metaphysik zu erwägen, ehe sie zur eigentlichen Metaphysik vielleicht überging. Er will dagegen auf dem Wege der Alten fortwandeln, die Frage, ob wir die Dinge an sich oder nur Erscheinungen erkennen können, anfänglich beiseite setzen und sich begnügen, einen vorläufigen Realismus durch Bearbeitung der allgemeinsten widersprechenden Erfahrungsbegriffe, nämlich der Begriffe der Veränderung, des Dinges mit mehreren Merkmalen, des Raumes, der Zeit, der Bewegung zu vollenden (Herbart, IV, § 128). Auch Kant untersucht ja die Formen des menschlichen Anschauens und Denkens, aber in anderer Weise, nämlich auf ihren Erkenntniswert und ihren Beitrag zur Erfahrungswissenschaft.

Wie Herbart demgemäß auch die Grenzen der Metaphysik und Erkenntnistheorie ineinander laufen läßt, sieht man auch schon aus der kurzen historischen Übersicht (Herbart, IV, p. 35), in welcher er neben den großen Metaphysikern des Altertums auch den antimetaphysischen Kritiker Protagoras, oder neben die Idealisten Berkeley und Fichte die Skeptiker von Änesidemus bis Hume, und dann als Kritiker des Erkenntnisvermögens Locke und Kant anführt.

III. Herbart ist mit Kant einverstanden in der Verurteilung der alten dogmatischen Metaphysik in dem Punkte, daß er dem Spiel mit dem Möglichen und Wirklichen ein Ende gemacht hat, daß er außerhalb des alten Vorurteils stand, nach welchem die Möglichkeit mit ihrem Komplemente*) zusammengefaßt das Wirkliche ausmachen sollte. Er bezeichnet es als geradezu grillenhaft, das Seiende aus Essenz und Existenz ohne weiteres und bloß auf Grund von Vernunftschlüssen zusammenzusetzen. „Hätte Kant nichts weiter geschrieben, als den einzigen Satz: „Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche", so würde man schon hieraus erkennen, . . . daß er der Mann war, die alte Metaphysik zu stürzen; denn Kant wußte, daß das Mögliche den Begriff, das Wirkliche aber den Gegenstand und dessen Position bedeute" (Herbart VII, p. 54 f), daß das *πρῶτον ψεῦδος* in der Verwechselung eines logischen Prädikates mit einem realen bestand.

Logisch enthält das Wirkliche nicht mehr als das Mögliche. Würde dies nicht der Fall sein, dann würde mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, dann würde ich etwas ganz Anderes denken, als der Gegenstand ist. Mit Nachdruck verweist Herbart auf die treffenden Worte Kants: „Wenn ich also ein Ding, durch welche und wie viel Prädikate ich will, denke, so kommt dadurch, daß ich noch hinzusetze: Dieses Ding ist, nicht das mindeste zu dem Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existieren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht sagen, daß gerade der Gegenstand meines Begriffes existiere. Denke ich mir auch sogar in

*) Nach der alten dogmatischen Metaphysik ist der Übergang vom bloß Möglichen zum Wirklichen ein Fortschritt im Bestimmen des Gegenstandes, so daß dann in unserem Denken Wirkliches für mehr gilt als Mögliches. Für dieses Mehr hat die alte Metaphysik den Kunstausdruck: complementum possibilitatis. So waren z. B. für Gott unendlich viele Welten möglich. Gott schuf die eine, nämlich die beste. Dieser zureichende Grund nach Leibniz ist das complementum.

einem Dinge alle Realität außer einer, so kommt dadurch, daß ich sage: ein solches mangelhaftes Ding existiert, die fehlende Realität nicht hinzu, sondern es existiert gerade mit demselben Mangel behaftet, als ich es gedacht habe, sonst würde etwas Anderes, als ich dachte, existieren. . . . Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen" (Kr., p. 463). Ist aber in dem Begriff eines Dinges dessen reale Existenz nicht enthalten, so kann diese auch nicht analytisch gefolgert werden. Existenzialsätze sind demnach synthetisch.

Welche Gründe bestimmen uns nun, an das Dasein der Dinge zu glauben, zu glauben an ihre Erkennbarkeit, an die Möglichkeit des Wissens von ihnen? Kant ist hier für Herbart der Begründer eines besonderen Teiles der allgemeinen (theoretischen) Metaphysik, nämlich der Eidolologie (Herbart VII, p. 54), oder der Lehre von den Erscheinungen, welche entscheidet, inwiefern uns unsere Vorstellungen wahre Erkenntnis liefern (Herbart VII, p. 53). „In der Eidolologie soll nämlich Rechenschaft gegeben werden von der Möglichkeit des Wissens. Wie kommen wir zum Gegebenen, mit welcher Sicherheit erkennen wir durch dasselbe die realen Wesen und uns selbst?" (Herbart VIII, p. 198). — Oder, ähnlich wie Kant im Jahre 1772, formuliert Herbart das Problem seiner Erkenntnistheorie: „In uns ist das Wissen; wofern nun die Gegenstände desselben außer uns liegen, so fehlt der Übergang, die Bürgschaft und das Vertrauen" (Herbart VIII, p. 233). Kant entscheidet (cfr. p. 14), daß eine Erkenntnis des Realen („Dinges an sich") unmöglich ist, und daß objektive Gültigkeit deshalb besteht, weil wir eben nur Erscheinungen erkennen, innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung bleiben müssen. „In der notwendigen Beziehung der allgemeinen Formen des Anschauens zu den in ihnen (nicht durch sie) gegebenen empirischen Anschauungen, welche durch die Dinge selbst gegeben werden, liegt der Beweis für die Rea-

lität jener Formen, d. i. dafür, daß sie Erkenntnis von Dingen ermöglichen“ (Riehl, G. p. 111), von Dingen unserer Erscheinungswelt. Herbart aber sucht diese von Kant verneinte Möglichkeit der Erkenntnis des Realen zu bejahen (cfr. Herbart VIII, p. 235).

Für Kant führt diese erkenntnistheoretische Frage zur Vernichtung der Metaphysik, für Herbart steht die Möglichkeit der Metaphysik gar nicht in Zweifel. Er sucht nur eine Methode. Nachdem Herbart z. B. seinen metaphysischen Satz hingestellt hat, „die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach und darf auf keine Weise durch innere Gegensätze bestimmt werden“ (Herbart IV, p. 181), macht er sich selbst den Einwurf: „Diese Konsequenz im Denken, was kann sie helfen, um das außer dem Denken, außer uns vorhandene Seiende selbst zu erkennen? warum sollte das, was wahrhaft und an sich Ist, sich nach unserer subjektiv notwendigen Vorstellungsart richten?“ (Herbart IV, p. 183). In der Tat hat ja Kant diese Frage genauer erörtert; er hat gezeigt, daß durch bloßes Denken nichts erkannt wird, denn „Begriffe ohne Anschauungen sind leer“ (cfr. p. 14).

Herbart aber bestreitet die Berechtigung dieses seines Einwurfes überhaupt; es liege nämlich in dieser Frage die Annahme eines Seienden; der Fragende müsse also von diesem Seienden eine Vorstellung haben; es sei also ein Widerspruch, von Dingen zu reden, die unabhängig vom Denken vorhanden sein könnten, während doch das Behaupten eines Daseins solcher Dinge schon eine Anwendung des Denkens auf dieselben sei. Es sei ebenso ungereimt, „Möglichkeiten anzunehmen„ die für Unmöglichkeiten erkannt worden sind, als Dinge an sich zu sehen ohne Augen, und zu fühlen, ohne irgend ein Organ des Fühlens“ (Herbart IV, p. 183). Herbart meint hiermit wohl, Kant behaupte, Dinge an sich existieren, aber sie sind unerkennbar, also wende er unser Denken auf Dinge an sich an und bestreite dann die Möglichkeit dieser Anwendung, wie wenn jemand behauptet, Dinge zu sehen, und danach, er hätte

keine Augen; während Kant die Kategorien doch nur ganz allgemein auf Dinge an sich anwendet. Von einer Erkenntnis im richtigen Sinne würde aber Kant nicht sprechen, da sie sich ja aus Anschauung und Begriff zusammensetzt, folglich auch beschränkt bleibt auf die allgemeingültige und notwendige Erkenntnis der Erscheinungswelt, wie sie in der Naturwissenschaft als Faktum vorliegt. Für Herbart steht es aber fest, daß das, was wir über das Seiende in einem notwendigen Denken festsetzen, Gültigkeit und reale Bedeutung hat. Er gibt zu, daß wir in unseren Begriffen völlig eingeschlossen sind, aber gerade diese Begriffe entscheiden über die reale Natur der Dinge; nimmt man aber die Überzeugung von den Realen hinweg, so kommen alle die alten Ungereimtheiten wieder, welche eine Nötigung veranlaßten, die reale Natur der Dinge anzunehmen. „Wer dies für Idealismus hält (wovon es ganz und gar verschieden ist), der muß wissen, daß nach seinem Sprachgebrauche es kein anderes System gibt als Idealismus (Herbart IV, p. 183f). Es ist nicht anzunehmen, und es hat auch wohl nicht der krasseste Dogmatiker bezweifelt, daß wir anders als durch unsere Begriffe erkennen. Wer aber durch rein begriffliches Denken eine Erkenntnis des Realen, des Dinges an sich für möglich hält, ist zwar kein Idealist, aber nach Kantschem Sprachgebrauch ein Dogmatiker.

Zusammenfassend kann man sagen: Herbart formuliert dieselbe erkenntnistheoretische Frage wie Kant; sie führt ihn aber nicht zum Kritizismus, sondern zur dogmatischen Metaphysik.

Allerdings muß man außerdem hervorheben, dass Herbart die erkenntnistheoretische Frage auch ins psychologische zieht, wenn er mit Beziehung auf Kant sagt: „Die große Frage, wie entstehen für uns Gegenstände, war nun erhoben“ (Herbart VII, p. 56). Kants Frage wäre doch: wie ist Erkenntnis möglich, oder, was bedeutet für uns gegenständliche Erkenntnis oder das Erkennen von Gegenständen?

IV. Herbart unterscheidet in methodischer Hinsicht zwei Behandlungsweisen des Problems von der Möglichkeit des Wissens:

1. „Woher kommt unser wahres oder vermeintes Wissen? Wie entsteht es, wie bildet es sich? Wo liegen die ersten Anlässe des Zweifels und des Irrtums?“ und

2. „Was für eine Geltung hat die sinnliche Wahrnehmung? Welchen Beitrag zum Wissen geben die allgemeinen Begriffe? Wieviel Überzeugung führen die mathematischen Formen herbei?“ (Herbart VIII, p. 235). Herbart selbst bezeichnet die erste Frage als psychologische, die zweite als metaphysische. Wir würden letztere als erkenntnistheoretisch ansehen, obgleich sich auch bei Herbart unter erkenntnistheoretische rein metaphysische Betrachtungen mischen, wie über Seelensubstanz, intelligiblen Raum, Reales etc. Scharf betont Herbart, daß es zwei ganz verschiedene Aufgaben sind, „die eine, wie die Formen der Erfahrung entstehen und was sie im gemeinen Gebrauche des Lebens bedeuten, die andere, welche Gültigkeit sie dann behalten, wann über die Erfahrung im strengen Denken geurteilt, oder welche neue Bestimmungen sie empfangen und aufnehmen müssen, wann das Denken sich zum Erkennen und das Erkennen sich zur bleibenden Überzeugung ausbildet“ (Herbart VII, p. 160). Schon die Geschichte bezeugt ja die Unabhängigkeit beider Richtungen; denn bei der alten griechischen Philosophie waren die psychologischen Meinungen noch ganz roh (man denke z. B. an Demokrits *εἴδωλα*), und doch gab es schon „scharfsinnige Anfänge von Metaphysik“ (Herbart IV, p. 51). Als Forderung einer gründlichen Untersuchung ergibt sich demnach, daß die ganze Reihe der Erfahrungsformen doppelt untersucht werden muß: „metaphysisch und psychologisch“ (Herbart VII, p. 159).

In der Tat sind die Fragen der Psychologie, nämlich: „wie unsere jetzt vorhandenen Vorstellungen entstanden sein“

und wie es zugehe, daß in den Formen der Erfahrung Widersprüche gefunden werden (Herbart IV, p. 178), von allgemeinem Interesse, aber eine solche psychologische Untersuchung nach dem Ursprung der Vorstellungen hat „nicht den geringsten Einfluß auf die Frage, bei welchen Überzeugungen über jene Gegenstände es sein Verbleiben und Bewenden haben könne und solle“ (Herbart IV, p. 8). Ja, nach Kant kann die Frage über das Entstehen der Erfahrung, die zur empirischen Psychologie gehört, ohne das zweite, welches zur Kritik der Erkenntnis gehört, niemals gehörig entwickelt werden. Das psychologische Problem der subjektiven Entstehungsweise menschlicher Gedanken und Überzeugungen ist eben für die allgemeine Wissenschaftslehre und Erkenntniskritik gleichgültig; die kritische Frage hat es lediglich mit der Bestimmung der Gültigkeitsgrenzen und der Feststellung der logischen Dignität jener Gedanken und Überzeugungen zu tun (cfr. Liebmann, Kl. p. 73).

Trotz dieser scharfen Trennung ist aber nach Herbart die metaphysische Forschung auf die psychologische angewiesen; denn es liegt die Gefahr nahe, daß die metaphysische Forschung für real hält, was „bloßes Produkt des psychologischen Mechanismus ist“ oder, daß sie auch das, „was zu den äußeren Bedingungen des psychologischen Mechanismus gehört, für ein Produkt des Vorstellens“ ansieht (Herbart, VII, p. 160). Die Metaphysik verfolgt nach Herbart ihre eigene Methode, hat ihre selbständigen Aufgaben und ist ihrem Wesen nach von der Psychologie unabhängig, aber das erkennende Wissen des Menschen ist erst dann vollständig befriedigt, wenn auch die Psychologie in ihrer Weise den Ursprung der Vorstellungen und auch der metaphysischen Probleme aufgedeckt hat. Letzteres kann die Psychologie schon deswegen, weil in den Verknüpfungen unserer Vorstellungen, sofern sie aus der Erfahrung gebildet werden, sich die Verknüpfung der Dinge untereinander und mit uns spiegelt; und „dieser Zusammenhang zwischen dem,

was in uns, und dem, was außer uns ist, wird eben durch die Psychologie dergestalt klar, daß daraus für die wahre realistische Metaphysik eine nicht unbedeutende Bestätigung entspringt (Herbart, VIII, p. 21). Darum und in diesem Sinne meint er auch wohl, daß „alle Teile der Philosophie von psychologischen Fragen begleitet sein müssen (Herbart, IV, p. 179).

Auch bei diesen Erörterungen zeigt sich Herbarts Gegensatz zur transzendentalen Methode Kants, die er freilich nicht kannte oder verkannte. Scheinbar sind ja manche Ähnlichkeiten vorhanden, da auch Kant in Wirklichkeit die psychologische Frage von der erkenntnistheoretischen trennt und zwar schärfer und klarer als Herbart. In den Prolegomenen erinnert Kant den Leser ausdrücklich daran, daß es sich nicht um die Frage handelt, wie Erfahrung entsteht, sondern woraus sie besteht, was in ihr liegt (Prol. p. 84), nicht um eine Zergliederung des Erkenntnisvermögens, sondern um die Frage nach der objektiven Gültigkeit unseres Erkennens. Herbart aber meint, daß die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis eine psychologische sei (Herbart, IV, p. 297), und daß die Kritik der Erkenntnisse zur Psychologie gehöre (Herbart, VII, p. 159).

Danach ergibt sich wohl als Hauptunterschied, daß Herbart 1. die Behandlung des erkenntnistheoretischen Problems in metaphysischer Weise erledigt, die Erkenntnistheorie für ihn keine selbständige Rolle spielt (cfr. p. 22) und 2., daß er wohl der Psychologie eine zu große Wichtigkeit in bezug auf Probleme der Erfahrungswissenschaften zuschreibt. Für Herbart sind nicht diese Wissenschaften die Grundlage seines Philosophierens, für ihn sind Mathematik und theoretische Naturwissenschaft nicht der Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie. Nicht die Erfahrung, wie sie wissenschaftlich vorliegt, ist sein Problem, sondern die Erfahrung im allgemeineren Sinne (cfr. Kinkel, p. 94 f); die von Kant angenommenen Grundlagen (Raum, Zeit, Kategorien) sind für ihn Produkte eines psychologischen

Mechanismus und als solche ohne transzendentalen Erkenntniswert. Er sucht nicht die Grundlagen des wissenschaftlichen Erkennens, sondern die des Denkens im weiteren Sinne, daher die Bedeutung der Psychologie für ihn, die eine besondere Wichtigkeit für das Ganze der Wissenschaft behauptet und zwar schon darum, weil „man der psychologischen Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis sich nicht erwehren kann" (Herbart, IV, p. 297). Herbart kennt eben nicht die transzendentale Methode. Damit soll nicht behauptet werden, daß Herbart Naturwissenschaften nicht genug berücksichtigt, da er ja gerade für Naturphilosophie ein reges Interesse bekundet; aber es sind stets mehr metaphyisische Spekulationen als Betrachtungen über die logischen Grundlagen der Naturwissenachaften, die ihn beschäftigen.

Diese Verkennung hängt damit zusammen, daß er bei Kant eine rein psychologische Methode annimmt. In fortwährenden Wiederholungen weist er auf diesen Grundirrtum Kants hin, eine falsche Psychologie zur Grundlage zu haben. „Fries hatte ganz richtig bemerkt, daß der Kantschen Kritik kein anderes ostensibles Fundament zugrunde liegt, als empirische Psychologie" (Herbart, VII, p. 149); denn „Kant sah mit den Augen der empirischen Psychologie" Herbart, VII, p. 55). Darum tadelt denn auch Herbart „das Beschränkte der Kantschen und Fichtschen Vorstellungsarten, wodurch allen Untersuchungen von Anfang an die psychologische Richtung erteilt wird, und dieselben allen Täuschungen und Erschleichungen preisgegeben werden, durch die man sich einbildet, das Dunkel unseres Innern in Begriffen von ursprünglicher Klarheit auffassen zu können" (Herbart, IV, p. 9). Hiermit behauptet also Herbart irrtümlicherweise, daß Kant rein psychologisch nur das Innenleben des Menschen erforschen wollte, so daß die Kritik der reinen Vernunft ein Werk der Psychologie wäre und zwar einer alten und verkehrten. „Der menschliche Geist erscheint bei Kant als die wundevolle Tiefe, aus welcher

alle Form der Dinge, aller Reichtum der Natur unbewußt entstehe; so daß die Selbsterkenntnis alles enthüllen müsse, was geheimnisähnlich außer uns gesehen und bis dahin vergeblich hin und her gedeutet wurde" (Herbart, VII, p. 158). Es ist klar, daß man diese Ausführung wohl auf Fichte, nicht aber auf Kant beziehen kann. Denn nach Kant sind nur die allgemeinen Intellektualformen in uns, nicht die Natur, nicht Form und Materie; es handelt sich bei Kant um die Grundlagen der Erkenntnis der Natur; sein Ausgangspunkt ist das Faktum der wissenschaftlichen Erfahrung. Herbart aber meint, daß „die große Masse der Kantschen Lehre, (welche Fries und andere bearbeitet haben)" abhängig ist „von der fabelhaften Psychologie" (Herbart, VII, p. 80). So ist dann Kant zwar Rationalist, aber sein „Fundament ist — empirische Psychologie. Wer daran zweifelt, den verweisen wir auf Fries" (Herbart, VII, p. 81). Wie sehr also Herbart Kants Stellung verkannte, zeigt sich aus diesen Worten. Fries suchte die Kritik auf Anthropologie zu gründen, ein Unternehmen, das Kant durchaus abgewiesen haben würde.

Besondere Veranlassung zum Tadel glaubt Herbart darin zu finden, daß Kant Anhänger der Theorie von den Seelenvermögen gewesen sei. In der Tat wird ja allgemein als Herbarts Hauptverdienst gepriesen, daß er die Lehre von den Seelenvermögen vernichtet hat. Kant ist ihm aber noch tief in dem Irrtum der Seelenvermögen verstrickt, und diese falsche psychologische Basis hat Kants Unternehmen nach Herbart sehr geschädigt. „Dem Anscheine nach liegt die alte, völlig unkritische Psychologie, die Voraussetzung vieler Seelenvermögen, der ganzen Arbeit zu grunde; und da Kant selbst dieser Voraussetzung sich absichtlich als seines Fundaments überall bedient hat, so darf man sich nicht wundern, wenn einerseits in neuern Darstellungen geradezu die empirische Anthropologie als der Anker des Heils für den Kantianismus bezeichnet wird, andererseits aber mit den Untersuchungen über die Mechanik

des Geistes alles gefährdet scheint, was diese Lehre Wahres und Ansprechendes besitzt" (Herbart, VII. p. 63). Hier beschränkt also Herbart seinen Tadel, indem er meint, daß die alte Auffassung von den Seelenvermögen „mehr negativ als positiv auf Kants Lehre gewirkt habe, indem sie ihm viele Fragen völlig verdunkelte und eine unrichtige Architektonik dadurch veranlaßte, daß ein systematisches Ganze fertig zu werden schien, indem alle Seelenvermögen nach der Reihe untersucht wurden" (Herbart, VII. p. 63). Nach ihm waren Locke und Leibniz in Rücksicht auf Psychologie beide auf besserem Wege als Wolff und Kant; denn die beiden letzteren müssen als die „eigentlichen Absonderer der Seelenvermögen" zusammengestellt werden. Kant ließ sich durch Wolffs Klassifikation der geistigen Erscheinungen täuschen und bewirkte, daß „das Netz von Seelenvermögen, das er gänzlich hätte zerreißen sollen, nur noch fester und verwickelter wurde" (Herbart, IV. p. 307 f).

Demnach erscheint Kants Kritik der reinen Vernunft für Herbart als eine Vermischung von Psychologie und Metaphysik. „Betrachtet man den Umriß seiner Vernunftkritik, so kann man einen Augenblick zweifelhaft bleiben: ist sie eine Psychologie? oder eine Metaphysik? — Einerseits läuft sie am Faden der Vermögen fort, die zum Erkennen nötig erachtet werden, Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Verstand, Vernunft. Andererseits enthält sie der Reihe nach die vier Wissenschaften: Ontologie, Psychologie, Kosmologie, Theologie" (Herbart VII. p. 55).

In der Tat ist ja die Architektonik des Kantschen Werkes im einzelnen künstlich und scholastisch, die Kritik ist aber durchaus eine Logik, nicht Psychologie. Schon die Einteilung in die Elementarlehre und Methodenlehre und erstere wieder in Analytik und Dialektik zeigt durchaus ihren logischen Charakter. Sie ist eine „Kritik der metaphysischen, über Dinge aus reinen Begriffen entscheidenden Logik" (Riehl, Kr. I p. 300). Die Definitionen von Verstand und Vernunft sind von erkenntnistheoretischer und

nicht psychologischer Bedeutung. Auch wenn man die zu Überschriften verwandten Worte: Sinnlichkeit, Verstand etc. streicht, wird man den Zusammenhang der Gedanken nicht zerstört, sondern vielmehr vereinfacht haben. „Es wird nicht die Sinnlichkeit psychologisch oder physiologisch erforscht, sondern die Beschaffenheit der Vorstellungen von Raum und Zeit, es wird nicht der Verstand, sondern das Urteil analysiert, nicht die Vernunft wird untersucht, sondern die Form der Schlüsse. Kants Frage ist nicht die psychologische: wie erwerben wir die Vorstellung von Gegenständen überhaupt? auch nicht die metaphysische: existieren Gegenstände?", sondern die erkenntnistheoretische: ist unsere Vorstellung von Gegenständen wahr? ist sie begründet? (cfr. Riehl, Kr. I, p. 300—311). Nicht die Psychologie und deren Seelenvermögen, der oberflächliche Unterschied von niederen und höheren Seelentätigkeiten, sondern die durch Ästhetik (*αἰσθ(άν)ομαι* = empfinden, wahrnehmen, inne werden), d. h. durch die Lehre von Raum und Zeit erweiterte Logik gab den Grundriß her zum systematischen Aufbau der Kritik der reinen Erkenntnis. Herbart aber sagt: „Zuerst stieß Kant in der Reihe der Seelenvermögen auf die Sinnlichkeit; als ihre Formen fand er Raum und Zeit. Nun kam die Reihe an den Verstand. Das Vorurteil von Seelenvermögen, deren jedes gewisse bestimmte Formen in die Erfahrung hineintrage, war einmal da" (cfr. Herbart, VII. p. 55 ff). Gerade der geschichtliche Hergang bei der Entstehung der Kantschen Auffassung widerlegt z. B. in bezug auf die Lehre von Raum und Zeit Herbarts Irrtum.

Anfänglich unterschied Kant Begriffe, deren Ursprung im Verstande, und solche, deren Ursprung in den Sinnen ist. Als conceptus intellectus puri zählt Kant auf: Dasein, Möglichkeit, Notwendigkeit, Grund, Veränderung, Zeit, Raum etc., nämlich „alles, was zur eigentlichen Ontologie gehört" (cfr, B. Erdmann, Refl. II p. 160) und erst dadurch, daß Kant den anschaulichen Charakter von Raum und Zeit erkennt, daß er ihre Bedeutung für die Mathematik betont und ihren

phänomenalen Charakter einsieht, kommt er dazu, Raum und Zeit 1770 als Formen der Sinnlichkeit, d. h. der sinnlichen Erkenntnis zu charakterisieren.

V. Die Formen der Erfahrung werden uns nicht von außen aufgenötigt, dennoch sind sie aber vorhanden. Hieraus schloß Kant, daß die einfachen sinnlichen Empfindungen auf etwas von uns Unabhängigem beruhen, daß aber sonst unser gesamtes Wissen auf den formalen Bestimmungen unseres Auffassens und Denkes beruhe, welches notwendig und gesetzmäßig wirke. Diese Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit stamme aus uns, und so enthalte das Wissen keine Kenntnis von Dingen an sich, sondern nur von Erscheinungen, und jenes von uns Unabhängige könne im Nachdenken nicht weiter bestimmt werden (Herbart IV, § 19ff). In der Tat ist diese Ansicht, welche von Herbart als scharfsinnig und durch die Autorität eines wahrhaft großen Denkers unterstützt bezeichnet wird, ungefähr auch Kants Meinung. Kant würde es ablehnen, durch ein bloßes Nachdenken vom Reiche der Dinge an sich eine Kenntnis zu gewinnen, da nach ihm die Erkenntnis durch eine Verbindung von Denken und Anschauen entsteht. Herbart aber bemerkt, daß es dieser Ansicht an innerer Vollendung mangele. Sie führe vielmehr zu einem strengen Idealismus; denn das Fremde, von dessen Existenz uns das Phänomen der Materie überzeugen soll, sei auch nur zugedacht, also durch Gesetze unseres Denkens erzeugt. Es ist das der Vorwurf Jakobis (Herbart VII, p. 164), der sagt, man dürfe nach Kant den Begriff der Ursache nur auf Erscheinungen anwenden, also könne man nicht die Dinge an sich als Ursache der Erscheinungen ansehen. Denn das Ding an sich ist ja eben das, was nie Gegenstand unseres Bewußtseins werden kann, da es ja eben ein Ding an sich ist, d. h. das Ding, wie es an sich existiert, und nicht das Ding, wie es in meiner Vor-

stellung, in meinem Denken existiert. Nimmt man es aber als Ursache an, dann wird es ja, indem man von ihm spricht, sich mit ihm beschäftigt, an dasselbe denkt, in unser Bewußtsein eingehüllt.

Jakobi beachtet eben nicht den Unterschied, den Kant zwischen dem Grundsatz der Kausalität und dem Begriff der Kausalität macht. Ersterer ist nur die Anwendung des letzteren auf die Zeitfolge und darum von nur phänomenaler Bedeutung. Letzterer aber bleibt auch ohne die Beziehung auf die Zeit gültig, obwohl er dann unbestimmt ist. Vollständig, bestimmt, anschaulich wird unsere Erkenntnis von Dingen eben erst durch Anwendung des Grundsatzes der Kausalität, also des Kausalitätsbegriffes auf die Zeitfolge (cfr. Kr. p. 230f, 301). Sicherlich ist also die Erscheinungswelt nicht identisch mit der Welt der Dinge an sich. Kants Zeitalter war geneigt, gerade diesen Gegensatz als maßgebend für die Kantsche Lehre hinzustellen und das realistische Moment, sowie den Begriff der Erfahrung zu vernachlässigen. Von Kants transzendentalem Idealismus führte der Weg zu Fichtes absolutem Idealismus. Diesem gegenüber sucht nun Herbart die Möglichkeit des Wissens im realistischen Sinne zu begründen; durch Widerlegung des Idealismus schafft er sich Raum für seinen Realismus. Allerdings ist der Idealismus „ein Gegner, den wir nicht verachten dürfen" (Herbart VII, p. 198).

Als beste Darstellung des Idealismus führt Herbart Fichtes „Bestimmung des Menschen" an, in welchem Werke der Idealismus die kürzeste und reifste Darstellung seiner Grundzüge erhalten hat, die man wünschen mag (Herbart VIII, p. 200). Als Kernsatz hebt er hervor den Satz Fichtes: „In aller Wahrnehmung nimmst du lediglich deinen eigenen Zustand wahr" (Herbart VIII, p. 199). Diesen Satz führt Herbart an anderer Stelle weiter aus, indem er meint, daß Fichtes Anschauungen dazu führen, sich nur mit dem Vorstellenden selbst zu beschäftigen, nicht mehr von Tatsachen der Physik und Chemie zu sprechen,

sondern von dem Physiker, der die Experimente macht (oder besser, der sie sich vorstellt), oder schließlich von uns selbst, die wir sein Buch lesen, „und nicht minder würden wir jede Bildsäule in uns sehen, jede Musik in uns selbst hören" (Herbart IV, p. 42). Wir können eben gar nicht aus unserem Vorstellungskreise herausgehen; statt der Untersuchung von Dingen, Eigenschaften, Kräften, setzt diese Anschauung die Frage: wie wir dazu kommen, Dinge und einen Zusammenhang der Dinge wahrzunehmen (Herbart IV, p. 160). Wohl kann der Idealismus die Produkte der intellektuellen Tätigkeit, nämlich die scheinbar vorhandene Außenwelt aufzeigen, den hier zugrunde liegenden Prozeß, das Produzieren selbst vermag er nicht zu erklären, hier eröffnet sich ihm „im eigenen Selbst eine unbewußte, unergründliche Tiefe" (Herbart VIII, p. 200). Dem Ich muß ein Nicht-Ich als entgegengesetzte Kraft gegenübergestellt werden, die bloß gefühlt, aber nicht erkannt wird. Die Einheit des Ich, welches Wissen und Gewußtes zugleich ist, ist auch dem Idealismus unbegreiflich (cfr. Fichte, p. 62). „Eine solche Dunkelheit im Zentrum des Lichts ist auffallend; und sie nimmt zu, je weiter man fortschreitet" (Herbart VIII, p. 200).

Um den Idealismus zu widerlegen, zeigt Herbart, daß innerhalb dieses Systems im Selbstbewußtsein folgende Widersprüche zu finden sind (cfr. Herbart VIII, § 323, p. 228f):

1. Das Ich findet sich stets als Nicht-Ich, es findet sich stets irgendwie bestimmt (fühlend, wollend, handelnd). Das gegebene Ich enthält also gegenüber dem begrifflichen Ich ein Mehr. Die Gleichsetzung beider ist demnach ein Widerspruch. „Wollen ohne äußere Gegenstände kann man nicht" (Herbart VIII, p. 230). Fichtes Ich führt darum aus dem Idealismus heraus.

2. „Das Ich entwickelt sich in eine doppelt unendliche Reihe, indem weder das Objekt angegeben werden kann, da immer das Gewußte nur das Wissen selbst sein soll, —

noch das Subjekt jemals völlig erreicht wird, indem immer das Wissen selbst Gewußtes für ein höheres Wissen sein muß." Das Ich stellt sich vor, d. h. sein Sich-vorstellen, d. h. sein Sich-als-Sich-vorstellend-vorstellen etc. Man erhält so eine unendliche Reihe, aber niemals eine Antwort auf die Frage: was oder wen wir denn eigentlich vorstellen, indem wir uns denken. „Das Ich ist so ein Vorstellen ohne Vorgestelltes; ein offenbarer Widerspruch" (Herbart IV, p. 161).

3. Wenn wir aber vom Ich ganz abstrahieren, dann erscheint uns das Bewußtsein als „Bildersaal, worin allerlei Gemälde von der Welt und ihren wechselnden Gestalten beisammen sind." Diese Mannigfaltigkeit aber, führt Herbart weiter aus, kann nicht aus der Einfachheit des vorstellenden Subjekts erzeugt sein*).

Mit Aufzeigung dieser Widersprüche im Ich ist für Herbart der Idealismus widerlegt und freie Bahn für seinen

---

*) Die weitere Darlegung und Lösung dieser für Herbarts Realismus wichtigen Widersprüche führt in seine speziell metaphysischen Annahmen, weshalb sie hier nur anmerkungsweise angedeutet werden soll. Wie sonst will er auch hier vom Gegebenen weiter schreiten zu dem dahinter Liegenden. Die Vorstellungen sind ihm Kräfte, die wie Maschen eines Netzes zusammenkommen und in den Knotenpunkten ein Selbstbewußtsein erzeugen, so daß also den Vorstellungen selbst wieder ein Vorstellen beigelegt wird. Die Vorstellung des Ich oder das Selbstbewußtsein entsteht also uns nur dadurch, daß wir diesen Punkt von den einzelnen Reihen, die sich in ihm schneiden, unterscheiden. Dieser Punkt ist aber kein fester, sondern er wechselt fortwährend mit den Reihen, durch deren Zusammentreffen er entsteht. Weil nun von jeder einzelnen der Vorstellungen abstrahiert werden kann, entsteht die Täuschung, als ob von allen zusammen abstrahiert werden könnte, die Vorstellung des Ich als des nur sich selbst wissenden, mit sich identischen Wesens (Herbart, VI p. 141 ff.). Gegenüber dieser positiven Lösung zeigt sich Kants kritisches Verfahren als das eines vorsichtig abwägenden Denkers; denn Kant meint, da wir an der Seele keine beharrliche Erscheinung antreffen als nur die Vorstellung Ich, welche sie alle begleitet und verknüpft, so können wir niemals ausmachen, ob dieses Ich (ein bloßer Gedanke) nicht ebensowohl fließe als die übrigen Gedanken, die dadurch aneinander gekettet werden. — Was die Widersprüche selbst angeht, so muß man sagen, daß sie sich erst ergeben, wenn das Ich verdinglicht wird. Ist das Ich nur die Form des Denkens, dann sind auch keine Widersprüche zu finden (cfr. Trendelenburg, p. 18 f.)

Realismus geschaffen. Auch historisch wird sich der Vorgang so vollzogen haben, da Herbart schon als Schüler Fichtes dessen Ich und den damit verbundenen Idealismus ablehnte. Herbarts Grundrichtung des Denkens ist von vornherein eine durchaus realistische; daher seine Abweisung des Idealismus, des halben Idealismus Kants und des strengen Idealismus Fichtes. Die beste Widerlegung des Idealismus glaubt Herbart selbst in seinem ganzen realistischen System zu geben, dessen Ausgangspunkt der Begriff des Gegebenen ist. Von diesem, der Erfahrung des naiven Denkens, solle die Untersuchung in die Tiefe hinabsteigend sich dem Realen nähern, um dann wieder aus derjenigen Tiefe, die man hatte erreichen können, sich zu erheben und beim Gegebenen mit den Erklärungen desselben, insofern sie uns möglich sind, zu endigen (Herbart VIII, p. 14).

VI. Im Gegensatz zur Metaphysik der älteren Schule, welche den Begriff des Möglichen an die Spitze stellte und durch das complementum possibilitatis (cfr. p. 24) das Wirkliche als eine Art des Möglichen beschrieb, sagt Herbart, daß das Gegebene wirklich an sich, also Wirklichkeit sei, „wenn man abrechnet von den Vorurteilen, den Erzeugnissen des blinden psychologischen Mechanismus, und von dem Mangel an Aufmerksamkeit auf die wahre Beschaffenheit des Gegebenen" (Herbart VIII, p. 14). „Das Gegebene ist ein Wirkliches, und keine leere Möglichkeit. Die Metaphysik will nicht bloß denken, sondern erkennen. Alles in ihr muß sich auf Wirklichkeit unmittelbar oder mittelbar beziehen. Diese Voraussetzung kann sie nicht einen Augenblick loslassen" (Herbart VIII, p. 15 f.). Deshalb ist er auch unzufrieden mit dem Zustande der Philosophie seiner Zeit, und bezeichnet die Anhänger Kants, Fichtes, Spinozas, Schellings als dichtende Philosophen, weil sie nicht das Gegebene als Ausgangspunkt ihres Philosophierens ansehen.

Das Gegebene nun hat die philosophische Reflexion zu allen Zeiten in Materie und Form gespalten. „Materie des Gegebenen ist die Empfindung. Diese war niemals ein Gegenstand des Zweifels und kann es nicht sein, . . . weil eben sie das unmittelbar Gegebene ist“ (Herbart VIII, p. 17 f.). Aber „die Form, die von der Materie, d. h. hier von der Empfindung, unterschieden werden muß, ist nicht das unmittelbar Gegebene!“ (Herbart VIII, p. 18). Daher fallen alle Formen der Erfahrung dem Zweifel anheim. Die Formen der Erfahrung nämlich sind nur als Bestimmungen der Art gegeben, wie die Empfindungen sich verknüpfen. Wir finden uns aber bei dieser Verknüpfung gebunden und gezwungen; und „durch diesen Zwang verkündigt uns die Erfahrung, daß sie auch der Form nach gegeben ist. Diesen Zwang übt sie aus, wir mögen nun wissen, wie das zugeht, oder nicht“ (Herbart VIII, p. 22). Darum stellt Herbart als wichtiges methodisches Prinzip auf: „Bei allen Formen der Erfahrung kann man die Probe machen, ob sie vertragen, daß man sie willkürlich am Empfundenen wechseln lasse, und dies vertragen sie niemals“ (Herbart VIII, p. 22). So geht also Herbart von der festen Anerkennung der Tatsache aus, daß die Formen gegeben sind „und für jeden einzelnen sinnlichen Gegenstand auf eine ihm eigene bestimmte Weise gegeben sind“ (Herbart IV, p, 148). Daß das Gold die Eigenschaften der Schwere, Dehnbarkeit und gelben Farbe hat und daß das Wasser eine klare und durchsichtige Flüssigkeit ist, ist sicherlich eine empirische Tatsache, und niemand wird diese Merkmale wechseln und durcheinander mischen, das „Gold für einen zwar schweren und dehnbaren, aber dabei durchsichtigen und wasserklaren Körper“ halten. Sehr schön bemerkt Herbart weiter: „Sagt jemandem: Die Formen der Erfahrung sind nicht gegeben, so versinkt sein Land ins Meer, und ihm bleiben nur ein paar öde Klippen, wo er umsonst versucht sich anzubauen. Sagt ihm dagegen: Die Formen der Erfahrung sind gegeben, aber widersprechend, so behält er sein Land,

aber nun ist er genötigt zu arbeiten, und es anders, mit Gewinn zu bauen" (Herbart VII, p. 223 f.).

Diese Arbeit leistet nun für Herbart die metaphysische Reflexion, welche die mit Widersprüchen behaftete gemeine Erfahrung klärt. Das gemeine Denken ist ja dunkel und verworren. Man kann es dem eines Träumenden vergleichen, „der das Ungereimteste wirklich träumt, beim Aufwachen aber diese Wirklichkeit keineswegs für die Denkbarkeit des Geträumten hält. Alle Philosophie sucht die Träumenden aufzuwecken" (Herbart IV, p. 147); sie darf das Gegebene wegen der Widersprüche nicht wegwerfen, sie muß es vielmehr im Denken umarbeiten, es einer notwendigen Veränderung unterwerfen; denn „das Gegebene ist wirklich gegeben, es fällt auf keinen Fall in die Klasse der optischen Täuschung des Traumes, der Dichtung, des leeren willkürlichen Denkens" (Herbart VIII, p. 51). Wenn hier Herbart zur Beleuchtung des Gegebenen diese Entgegensetzung gebraucht, so will er wohl sagen: Gegebenes und Nichtgegebenes stehen zueinander wie das Urteil, welches der Wachende über das Gegebene fällt, zu dem Urteil des Träumenden. Was wir über die Außenwelt aussagen, ist real, vorausgesetzt eben, daß wir vom Gegebenen ausgehen; die uns umgebende Welt ist keine erdichtete.

Hier stimmt Herbart mit Kant überein, der ebenfalls die Realität, das Gegebensein der Außenwelt lehrt. Ohne dieses Gegebensein sind ja nach ihm „die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der Tat aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloß mit Vorstellungen gespielt" (Kr., p. 178). „Der Verstand verlangt zuerst, daß etwas gegeben sei, um es auf gewisse Art bestimmen zu können" (Kr., p. 254). Während aber Herbart Materie und Form als gegeben ansieht, bezeichnet Kant die Form als die Bestimmung des Bestimmbaren, als „dasjenige, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann" (Kr., p. 66). Die Materie ist uns nach Kant gegeben, die

Form derselben, aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen". Auch insofern würde die Philosophie nach Kant die Träumenden aufzuwecken haben, als er bestrebt ist, Klarheit in die Erkenntnis zu bringen, und seine Erkenntnistheorie ihre Bedeutung gerade in der Abwehr der dogmatischen Metaphysik hat, welche für Kant ein bloßer Traum ist. Kants Erkenntnistheorie würde sich auch gegen eine Naturwissenschaft richten, die in ihrer Weise dogmatisch wäre. Aber Kant würde es nicht für seine Aufgabe halten, die naturwissenschaftlichen Begriffe selbst für dunkel und verworren zu bezeichnen und sie durch bloßes Denken verbessern zu müssen.

Herbart ist mit Kant einverstanden, daß „Raum, Zeit, Substanz, Kraft nicht empfunden, also nicht sinnlich gegeben werden können, wenn das Gegebene des Sinnes bloß in der unmittelbaren Empfindung gesucht wird" (Herbart, VII. p. 221). Daß Kant hieran mit Nachdruck erinnert hat, ist eins seiner „wichtigsten Verdienste" (Herbart, VII. p. 63). Aber hier müssen wir die Beschränktheit bemerken, worin Kant durch Hume festgehalten war. „Kausalität ist nicht gegeben." So meinte Hume. Dem ähnlich meinte Kant: „Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Substantialität seien nicht gegeben, sondern kämen durch Sinnlichkeit und Verstand hinzu" (Herbart, VII. p. 222). Die „Grundfrage des Kantischen Systems: „Woher kommen die Formen der Erfahrung? und mit welchem Rechte werden sie auf die Erscheinungen übertragen?" hätte also die ungenügende Lösung, daß Raum und Zeit, Kategorien und Ideen die im Gemüt liegenden Bedingungen der Erfahrunng sind, womit sich nicht die Bestimmtheit jedes einzelnen Dinges in der Erscheinung erklärt. „Das Gemüt hält für alles Gegebene dieselben und die sämtlichen Formen bereit" (Herbart, IV. p. 211).

Kant gibt wohl durch manche Ausdrucksweise Veranlassung zu dieser psychologischen Auffassung, aber er will nicht den wirklichen Erkenntnisvorgang in psychologischer Weise erklären. Für Kant genügt es festzustellen, daß die

besonderen Bestimmtheiten der Wahrnehmungswelt von der Einwirkung der Dinge an sich herrühren (Kr. p. 160). Daß ich von einem Gegenstande diese Gestalt, diese Größe, diese Farbe etc. wahrnehme, ist durch die apriorischen Formen bedingt. Aber ob ich rund oder viereckig setzen muß, ob mir der Baum größer oder kleiner als das Haus erscheint, ob meine Farbenempfindung grün oder blau sein muß, dieses Ob hat seinen Grund im Ding an sich. Daß ich die Anschauungsformen Raum und Zeit habe, hat mit dem affizierenden Dinge an sich nichts zu tun; aber ob ich den besonderen Gegenstand hier oder dort sehe, ob ich ihn jetzt oder erst eine Stunde später sehe, das hat seinen Grund im Ding an sich.

Herbart sucht Kant auch dadurch zu widerlegen, daß die Bestimmtheiten mit ihrem Hinweis auf die Dinge an sich mit dem Kantischen Satz: wir erkennen nicht die Dinge an sich, unvereinbar seien. Er meint: „Will man jedem Gegebenen überlassen, sich nach seiner Art diese Formen gehörig zu bestimmen oder auszuwählen: so müssen im Gegebenen gerade so viele Beziehungen auf unsere Formen vorkommen, als wir Figuren, Zeiträume, zusammengehörige Eigenschaften eines Dinges, zusammengehörige Ursachen und Wirkungen u. s w. in der Erfahrung bestimmt finden“ (Herbart, IV. p. 211). Herbart sucht also näher zu beschreiben das Verhältnis von Ding an sich, Gegebenen und Anschauungs- und Erkenntnisformen und glaubt, den Dingen an sich eine ebensolche Mannigfaltigkeit von Prädikaten zuschreiben zu müssen, als wir mannigfaltige Bestimmungen in der Erscheinung wahrnehmen, da „unsere gesamte Erfahrungswelt nur Erscheinung des Realen ist“ (Herbart, VII. p. 96). Bei Herbart ist ein Hauptfragepunkt der „zu erklären, daß wir hier eine runde, dort eine viereckige Figur darum wahrnehmen müssen, weil in der Art und Weise, wie uns das Farbigte gegeben wird, gewisse Bedingungen enthalten sind (Herbart, IV. p. 211). Herbart tadelt Kant, daß er nur die Materie der Erfahrung als gegeben annimmt,

nicht auch die Form, daß er die Formen der Erfahrung in unser Erkenntnisvermögen gelegt hat. „Den Dingen bestimmte Formen zu geben, überließ er seiner figürlichen Einbildungskraft, einem Seelenvermögen, welches allein schon die ganze Gesellschaft dieser Vermögen hätte verdächtig machen sollen“ (Herbart, VII. p. 223). Richtig ist, daß Kant die Formen als unabhängig vom Stoffe im Bewußtsein gegeben ansieht, während Herbart die Formen als gegeben der gegebenen Materie parallel betrachtet. Für Herbart ist eben Kants Begriff des Apriori ein ganz hinfälliger; das Bewußtsein hat für Herbart eine psychologische und nicht, wie für Kant, eine transzendentale Bedeutung, also eine, welche die Wissenschaft erzeugt. Kant will zeigen, warum Erfahrung Erkenntnis ist; für Herbart aber liegt die Hauptabsicht des Denkens immer darin, die jenseits liegende reale Welt zu erkennen, und das philosophisch-metaphysische Denken sucht dieses Ziel zu erreichen. „Herbart erblickt in den Kategorien, wie in den Anschauungsformen unabweisliche Hindeutungen auf einen objektiven realen Bestand der Welt und auf dessen Mitwirkung sowohl bei unseren Wahrnehmungen und Anschauungen, als auch bei dem darauf bezüglichen Denken“ (Strümpell, p. 286).

VII. Mit Kant gemeinsam hat Herbart den subjektivistischen Ausgangspunkt, daß alle unsere Gedankentätigkeit eben nur unsere Vorstellungen sind, daß „wir durch alles Philosophieren unmittelbar nur unsere Vorstellungen bearbeiten. Wer dies vergessend sich gleich ins Reale stürzt, der fällt in den alten Sumpf, aus welchem Kant mit Mühe seinen Zeitgenossen herauszuhelfen suchte“ (Herbart, III, p. 325). Doch ist nur der Ausgangspunkt gemeinsam, das weitere Verfolgen des Zieles trennt beide Philosophen.

Schon die Erscheinung hat für Herbart eine andere Bedeutung als für Kant. Herbart führt aus, daß Kant

die gesamte Erfahrung für bloße Erscheinung erklärt, daß er es aber unbestimmt gelassen hat, „was für Dinge an sich hinter den körperlichen Erscheinungen stecken möchten; er ließ es bei der unbestimmten Vermutung bewenden, hinter dem Schein möge wohl ein Seiendes verborgen“ (Herbart, VII, p. 221) sein. Freilich habe Kant an dem Dasein der Dinge nicht gezweifelt. „Kant wurde Idealist wider seinen Willen, er hat seine Anhängigkeit an die Dinge an sich nie verleugnet, obgleich er die Unmöglichkeit behauptete, sie zu erkennen“ (Herbart, V, p. 179). Aber eigentlich war es eine Inkonsequenz, Dinge an sich als Ursache der Empfindungen gelten zu lassen. „Die Dinge an sich und deren Einwirkung auf uns waren ein beibehaltenes, später festgehaltenes Vorurteil“ (Herbart, VII, p. 107). Dieser so oft wiederholte Einwurf (Thilo, Flügel) ist von einem anderen Herbartianer (Drobisch, D. p. 14) als ein scheinbarer Widerspruch Kants anerkannt, der sich durch seine Unterscheischeidung zwischen Denken und Erkennen löst (Kr. p. 140). Das Erkennen geht nur auf das in Raum und Zeit anschaulich Gegebene, während die reinen Kategorien eine weitere Bedeutung haben und im allgemeinen auf Dinge an sich bezogen werden können. Die reinen Kategorien gestatten keinen transzendentalen Gebrauch, haben aber wohl eine transzendentale Bedeutung (Kr. p. 242), d. h. die reinen Kategorien können sich auf etwas überhaupt beziehen.

Hinter dem Ausdruck „Dinge an sich“ denkt man vielfach allerlei Mystisches oder Transzendentes; „für die kritische Theorie der Erfahrung bedeutet er nicht höhere Wahrheiten oder übersinnliche Dinge, sondern vorsinnliche Dinge, die Dinge vor und außer ihrer Erscheinung für ein Sinnenwesen, also ein Ding, das auch ohne die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit etwas, nämlich ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand ist“ (Riehl, G. p. 111). Dinge an sich sind die Korrelate von Urteilen a posteriori. Urteile a posteriori sagen aus, was in der Erscheinung gegeben ist. Erscheinung aber setzt etwas voraus, wovon es Erscheinung ist. Wird angenommen, daß es nur Urteile a priori gibt, dann

sind natürlich Dinge an sich überflüssig, dann konstruiert der Verstand alles, dann ist alles eben nur Vorstellung des Bewußtseins und nichts anderes. So meint es ja eigentlich Leibniz. Für ihn sind Urteile a posteriori nur verworrene Erkenntnis, also Urteile a posteriori sind nur graduell, von den Urteilen a priori verschieden, d. h. es gibt nur Urteile a priori; Urteile a posteriori sind nur ein verworrenes a priori. Stellt man sich auf diesen Standpunkt, dann weist der Weg zum Solipsismus. Leibniz sucht ihm zu entgehen. Er stellt eine Vielheit von Monaden auf, deren Denken nach der prästabilierten Harmonie erfolgt. Diese metaphysische Hypothese kann natürlich erkenntnistheoretische Bedeutung nicht gewinnen. Für die wissenschaftliche Forschung müssen Tatsachen, müssen unsere Erfahrungen sprechen, und diese zeigen uns eine Realität, welche wir erfassen. Kant lehrt nicht unmittelbare Erkenntnis, wie die alte Ontologie von Aristoteles angefangen bis in die neueste Zeit lehrte, sondern mittelbare Erkenntnis der Dinge selbst durch die Erscheinungen der Dinge für unsere Sinne.

Während nun Kant ganz im allgemeinen die Kategorien auf Dinge an sich anwendet, indem er dieselben als seiend und wirkend charakterisiert, ist es Herbarts Aufgabe, eine genauere Kunde des den Erscheinungen zugrunde liegenden Seienden an der Hand der Erscheinungen und der Erfahrung zu erlangen. Er hält für eine Triebfeder des metaphysischen Denkens die Aufgabe, „das Seiende als ein solches zu bestimmen, wie es sein muß, damit die Erscheinungen ihrerseits als solche und keine anderen hervorgehen. Wie der Rauch auf das Feuer, so deutet der Schein auf das Sein“ (Herbart, VII, p. 222). Das Realistische dieses Satzes deckt sich mit der Auffassung Kants; denn wie wir am Rauch das Dasein des Feuers erkennen, so erkennt Kant aus der Erscheinung die Existenz des Dinges an sich. Aber sich aufzumachen, „um nachzusehen, wo es brenne“, diesen Gang zum Ding an sich lehnt Kant ab, Herbart aber hält ihn für möglich.

Das einzig mögliche Fundament des Wissens vom Realen enthüllt und bietet uns dar die Empfindung. Freilich kann man die wahrhaft erste unmittelbare Position des Empfundenen nicht so stehen lassen, wie sie ursprünglich war. Denn schon das gemeine Bewußtsein betrachtet das Empfundene selbst nicht als das Reale (Herbart, VIII, § 327, p. 235 ff). Das Seiende wird nach Herbart durch zwei Begriffe gedacht, nämlich durch den des Seins und durch den der Qualität. Ein Fehler der philosophischen Methode ist nun nach Herbart die Forderung, die Qualitäten zu erkennen. Dann entsteht nämlich die Frage: „Wenn die Dinge mit ihren Qualitäten außer uns, unabhängig von uns, existieren, wie soll es zugehen, daß wir von denselben ein Bild empfangen? (Herbart, VIII, § 328, p. 237 f). Aber „die ganze Frage hat keinen Gegenstand“, da wir die Qualitäten nicht erkennen können, „und was man dafür hält, das sind keine Qualitäten“. Unter den uns unbekannten Qualitäten finden Verhältnisse statt; diese den Winken der Erfahrung gemäß zu bestimmen, ist die ganze Angelegenheit unseres theoretischen Wissens. Damit gibt also Herbart zu, daß es auch in der Metaphysik kein unmittelbares Wissen gibt, sondern ein mittelbares; denn „weder die Frage nach dem Was des Seienden, noch die nach dem wirklichen Geschehen können wir dergestalt beantworten, daß wir uns rühmen dürften, jenes Was und dieses wirkliche Geschehen in unserem Wissen abzubilden. Im Gegenteil, wir haben am gehörigen Ort das Bekenntnis abgelegt, daß beides unbekannt ist“ (Herbart, VIII. p. 237). Wo der Erkennende und das zu Erkennende in eine Zweiheit auseinanderfallen, wo sich Erkennendes und Erkanntes als zwei gegenüberstehen, da ist eine absolute Erkenntnis dieses zu Erkennenden, so wie es an sich ist, eben einfach unmöglich. Es ist an kein Abbilden der Dinge, wie sie an sich sind, zu denken. Es genügt vollkommen, wenn wir die Verhältnisse und Zusammenstellungen richtig erkennen. Der Meinung Spinozas: ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idea-

rum ist nicht beizustimmen. Wahnvorstellungen und Traumbilder wären bei Annahme der Bildertheorie auch wahr (Herbart, IV. p. 222). Unser ganzes Wissen bleibt stets ein formales. Demnach ist also auch Herbart in gewissem Sinne mit dem Satze einverstanden, daß wir die Dinge an sich nicht kennen, einem Satze, den „der Dogmatismus niemals umstoßen wird“ (Herbart, VIII. p. 328).

Herbart sagt also „mit Kant, daß die Dinge an sich oder die realen Wesen unbekannt sind. Dieser Ausspruch ist unbestimmt und hat andererseits zu seiner Voraussetzung einen Widersinn, indem man dadurch gewissermaßen ein Bedauern (cfr. Herbart VI, p. 212) darüber ausdrückt, daß man die Bekanntschaft mit ihnen entbehren müsse, und unter dieser Bekanntschaft doch etwas meint, was an sich unmöglich ist“ (Strümpell, p. 318). Diese Ansicht scheint mehr auf Kant als auf Herbart Anwendung zu finden; und Strümpell steht hier auf Kants Boden; denn Kant weist es ab, daß die Erfahrungserkenntnis eine unvollkommene wäre; er verspottet die Klagen über unsere unvollkommene Erkenntnis als unbillig und unvernünftig. Der Mensch muß sich mit seiner Erkentnis zufrieden geben und nicht nach einer Erkenntnis streben, deren Möglichkeit und noch mehr, deren Beschaffenheit problematisch ist.

Diese Resignation, wenn man sie so nennen kann, ist aber nicht die Resignation der Ausgeschlossenen vor der Paradiestür. Es ist nur eine Resignation innerhalb des eigenen Daseins, des eigenen Könnens. Mit Recht hebt Eucken hervor, daß bei näherem Zusehen in dem Verlust ein Gewinn erscheint, „der die Einbuße mehr als aufwiegt: sind wir ärmer geworden im Ergebnis, so sind wir dafür gewachsen in der Arbeit; mit der Einengung auf die Erfahrung wird unsere Leistung innerhalb der Erfahrung unvergleichlich größer; solche Steigerung von Arbeit und Leistung aber wirkt auch zu einer inneren Erhöhung, ja zu einer Neubildung des Subjekts, welche die bedeutendsten Folgen in sich trägt und geeignet erscheint, den drohenden

Subjektivismus des ersten Anblicks siegreich zu überwinden" (Eucken, p. 410). Auch Kant will dies; er will, daß wir, nun endgültig ausgeschlossen von dem Erkennen der Dinge an sich, unsere Erfahrungserkenntnis keineswegs als abgeschlossen betrachten. Er sagt ausdrücklich: „Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinung, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde" (Kr. p. 260). Vielleicht erkennen wir später, daß unsere Erdanziehung ein spezieller Unter-Fall unter ein umfassenderes physikalisches Gesetz ist, vielleicht ist der wahre Grund irgendwelche elektrische oder noch ganz unbekannte Erregung, die unter gewissen Bedingungen als gegenseitige Anziehung aller Körper auftritt. Eine solche Vertiefung, Erweiterung unserer Naturerkenntnis hofft Kant, er hofft sie von der positiven Arbeit der Naturforscher und nicht von metaphysischen Spekulationen. Diese können uns höchstens die Aufgabe, das Ziel angeben, dem wir nachstreben sollen, getragen von dem Bewußtsein, daß wir niemals eine absolute Erkenntnis erlangen. Es ist mit unserem Streben so, wie mit einem Wanderer, der in der Finsternis seinen Weg durch eine vor sich gehaltene Laterne erleuchtet. Jedesmal sieht er vor sich die Grenze des Lichtkreises; ist er aber an diesen Punkt gelangt, dann ist er nicht an die absolute Grenze gekommen, sondern der Lichtschein ist weiter vorgerückt, er weist ihn weiter.

Dieses Vorschreiten soll aber innerhalb unserer Erfahrung bleiben; Herbart aber nimmt nicht bloß eine Welt des Realen hinter der Erscheinungswelt an, sondern er erklärt diese Welt des Übersinnlichen auch wissenschaftlicher Bearbeitung durch bloßes Denken für zugänglich; er trachtet danach, das der Erscheinungswelt zugrunde liegende Geschehen durch Bearbeitung der Begriffe für uns denkbar zu machen. Ein solches Verfahren kannte auch Kant; er fand es in der Menschenvernunft begründet, wurde aber nicht müde, immer und immer wieder davor zu warnen. „Nichts als die Nüchternheit einer strengen aber gerechten

Kritik", führt Kant aus, „kann von diesem dogmatischen Blendwerke, der so viele durch eingebildete Glückseligkeit unter Theorien und Systemen hinhält, befreien, und alle unsere spekulative Ansprüche bloß auf das Feld möglicher Erfahrung einschränken: nicht etwa durch schalen Spott über so oft fehlgeschlagene Versuche oder fromme Seufzer über die Schranken unserer Vernunft, sondern vermittels einer nach sicheren Grundsätzen vollzogenen Grenzbestimmung derselben, welche ihr nihil ulterius mit größter Zuverlässigkeit an die herkulische Säule heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur so weit, als die stetig fortlaufenden Küsten der Erfahrung reichen, fortzusetzen, die wir nicht verlassen können, ohne uns auf einen uferlosen Ozean zu wagen, der uns unter immer trüglichen Aussichten am Ende nötigt, alle beschwerliche und langwierige Bemühung als hoffnungslos aufzugeben" (Kr., p. 339).

Herbart findet in Kants Lehre eine „Unterscheidung zwischen objektivem und subjektivem Schein. Der letztere ist aus zufälligen Fehlern des Subjekts herzuleiten", während der objektive Schein „dem Gegenstande, inwiefern er sich überhaupt irgend einem Subjekte zum Auffassen darstellt, zugeschrieben werden" (Herbart VIII, p. 186) soll. Hier ist vor allem zu bemerken, daß Kant das Wort Schein zur Kennzeichnung seiner philosophischen Anschauung vermeidet, daß Kants Wort „Erscheinung" mit dem ähnlich lautenden „Schein" nichts zu tun hat (cfr. Kr., p. 87, 269). Es liegt in dem Namen nur die kritische Erinnerung, daß man nicht erwarten solle, an dem Gegenstande Eigenschaften zu entdecken, die von unserem Vorstellen unabhängig wären. Kant selbst führt aus, daß Erscheinung, im transzendentalen Sinne genommen, da man von Dingen sagt: sie sind Erscheinungen (Phänomena), ein Begriff von ganz anderer Bedeutung ist, als wenn ich sage: dieses Ding erscheint mir so oder so, welches die physische Erscheinung anzeigen soll und Apparenz oder Schein genannt werden kann. Der Satz, daß alle Vorstellungen der Sinne uns die Gegenstände nur als Er-

scheinungen zu erkennen geben, hat ganz und gar nichts mit dem Urteile gemein, sie enthielten nur den Schein von Gegenständen. „Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird“ (Kr., p. 269). Diese unsere Ausführungen decken sich auch mit den Worten von Langenbeck, wenn er meint, daß Herbart sich von den Namen „Erscheinung“ und „Schein“ hat „verführen lassen, zweierlei in Gemeinschaft zu bringen, das diese Gemeinschaft niemals haben kann“ (Langenbeck, p. 8f.).

Wenn ferner Herbart von subjektivem und objektivem Schein spricht, so scheint er an Kants Darlegungen in den Prolegomenis (p. 84 und 85) zu denken, wo Kant Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile in der Weise unterscheidet, daß die Wahrnehmungsurteile subjektiv, die Erfahrungsurteile objektiv sind. Kant spricht aber bei den Wahrnehmungsurteilen nicht von zufälligen Fehlern des Subjekts, sondern er betont die individuelle Subjektivität der Empfindungen und denkt nicht etwa direkt an Sinnestäuschungen als Fehler des Erkennens, während die (objektiven) Erfahrungsurteile nach allgemeinen Gesetzen gebildet, allgemein gültig sein sollen.

Zu diesem speziellen Mißverständnis Kantscher Lehre kommt der allgemeine Vorwurf, daß Kant eigentlich „nur einen allgemeinen subjektiven Schein an die Stelle des objektiven“ (Herbart VIII, p. 186) setzt. Herbart will eben von der erkenntnistheoretischen Beschränkung unseres Erkennens durch Kant nichts wissen. Nach ihm soll auf keine Weise das Subjekt durch seine besondere Natur den Schein bestimmen. Die Formen des Anschauens und Denkens sollen nicht spezielle, dem Menschen eigene Formen sein, da sonst die Frage offen bliebe, „ob nicht wohl andere Vernunftwesen andere Gesetze des Anschauens und Denkens haben könnten“ (Herbart VIII, p. 186). Herbart tadelt Kants Vorurteil vom Ausmessen der Grenzen des Verstandes und der Vernunft (cfr. Herbart VII, p. 219) und

findet es „nicht richtig, daß dem menschlichen Denken besondere Formen eigen seien. Die sogenannten Kategorien und alles, was ihnen anhängt, sind allgemein notwendige Formen für jedes denkende Wesen“ (Herbart VII, p. 126). Man solle doch unser Erkennen nicht noch mehr einengen, da die Schranken des Menschen doch ohnehin eng genug sind. „Sie liegen“ führt Herbart weiter aus „in seiner Stellung auf einem Planeten, von wo sich der größere Zusammenhang der Natur nicht überschauen läßt. Sie liegen im allmählichen Entstehen seiner Kenntnisse mitten unter Begierden und Bedürfnissen. Kurz, sie liegen allenthalben, nur nicht in besonderen Einrichtungen des Erkenntnisvermögens“ (Herbart VII, p. 126). Man muß sich nach Herbart den Menschen ungefähr einem Rindenpünktchen am dicken Stamm gleich denken. In der Stellung desselben liegt es begründet, daß es die Ereignisse am ganzen Stamme nicht wahrzunehmen vermag, weil es eben über die Krümmung des Stammes nicht hinwegzuschauen imstande ist. Wohl aber kann es aus dem Schatten, oder sonstigen Beziehungen auf das ihm Unbekannte schließen. So will doch auch Herbart durch Bearbeitung der Begriffe ein Geschehen konstruieren, durch welches die Erscheinungswelt uns erklärlich wird. Ferner will er in seiner Psychologie nachweisen, daß die Kategorien als bloße Modifikationen der Reihenformen (Raum, Zeit, Zahl etc.) keineswegs mit Bedingungen zusammenhängen, die dem Menschen speziell anhängen. Herbart faßt also auch hier Kants Kategorien als Formen des Denkens psychologisch auf; sie sind ihm spezielle Formen des Individuums und nicht von jener transzendentalen Bedeutung, welche die Erfahrungswissenschaften ermöglicht. So sagt er, daß die Kategorien, welche durch Kant aus den ihnen gar nicht wesentlich zugehörigen, logischen Urteilsformen abgeleitet waren, an metaphysischem Gewicht verloren hätten, „wenn sie nichts anderes ausdrücken als die Natur des urteilenden Verstandes. Die vermeinte Erkenntnis der Welt wäre alsdann den wirklichen Dingen nicht ähnlicher, als der Klang

einer Glocke dem Hammer ähnlich ist, der daran schlägt" (Herbart VII, p. 59).

Die Behauptung Kants von ursprünglichen Formen der Sinnlichkeit und des Denkens führt nach Herbart zu einer falschen Notwendigkeit in unserer Erkenntnis, d. h. nur zu einer relativen Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit. Er vergleicht eine solche Notwendigkeit mit dem durch einen Stempel jeder Münze eingegrabenen Gepräge, wobei es doch willkürlich war, welches Gepräge der Stempel ursprünglich erhielt. Mit Recht gelten diese Ausführungen Herbarts für Fries, welcher die Notwendigkeit empirisch durch Beobachtung gewinnen will (denn diese ist wohl trügerisch); jedoch würde der Spott auch Kant treffen, wenn Herbart meint: „Es bleibt nur übrig zu fragen, ob nicht vielleicht auch in die Vernunft des Menschen andere Formen könnten hineingelegt werden, ungefähr so wie man in den Drehorgeln die Walzen wechselt" (Herbart VII, p. 156). Die Entscheidung darüber (so muß man demgegenüber sagen), ob andere Formen hineingelegt werden könnten oder nicht, ist für die Erkenntniskritik unwesentlich. Sie stellt fest, daß die menschliche Erfahrung ein „Geschenk des menschlichen Verstandes ist. Richtet sich doch die Erfahrung eines jeden nach dem, was er ist. Ein Idiot kann genau dieselben Sinneseindrücke haben wie ein genialer Forscher; trotz dieser Identität des beiderseitigen Empfindungsinhaltes besitzt jener eine andere Art von Erfahrung als dieser . . . . Die spezifisch menschliche Erfahrung wird von der Erfahrung eines in sinnlicher Hinsicht zwar uns gleich organisierten, zugleich aber intellektuell uns heterogenen Wesens in höherem oder geringerem Grade verschieden sein müssen, und zwar nach der Proportion dieses intellektuellen Unterschiedes" (Liebmann, Kl. p. 96). Dies gilt allerdings eben unter der Einschränkung: wenn es solche Wesen gibt. Denn auch die Entscheidung darüber, ob es solche Wesen mit anderen Formen gibt, lehnt Kant ausdrücklich ab. Es mag ja sein, daß einige Intelligenzen

unter anderer Form dieselben Gegenstände anschauen und einheitlich ordnen dürften, es kann auch sein, daß diese unsere Form in allen erkennenden Wesen, und zwar notwendig ebendieselbe sei, jedenfalls übersteigt eine positive Entscheidung hierüber die Grenzen unserer Erfahrungserkenntnis.

Herbart findet, daß als wahrhaft objektiv nur ein solcher Schein angesehen werden könne, „der von jedem einzelnen Objekte ein getreues Bild, wenn auch kein vollständiges, so doch ohne alle Täuschung, dem Subjekt darstellt" (Herbart VIII, p. 186). Etwas weiter aber führt Herbart aus, daß der „objektive Schein, der für alle Zuschauer gültig ist, keine Prädikate der Dinge selbst darbieten kann" (Herbart VIII, p. 239). Das sei aber auch unnötig, da wir in Relationen leben und alle vermeintenQualitäten auf Relationen hinauslaufen" (Herbart VIII, p. 238). Damit gibt sich Herbart als Idealist zu erkennen, der weder das Was noch das Geschehen der Dinge erkennen will, dem zu aller wissenschaftlichen Tätigkeit, z. B. in der Astronomie ein Schein (nicht Erscheinungswelt) ausreicht.

Herbarts Erkenntnistheorie kann man sich unter dem alten Bilde des Spiegelns verständlich machen, da er selbst auch dieses Bild benutzt und sich auf dasselbe stützt. Er sagt: „Man denke sich also ein geistiges Wesen, eine Intelligenz, lediglich als einen Spiegel für mehrere, voneinander sowohl, wie von dem Spiegel unabhängige Objekte. Zur wahren und vollkommenen Erkenntnis muß ein solches Verhältnis angenommen werden, und wir selbst sind in der Metaphysik ein solcher Spiegel" (Herbart VIII, p. 187 f.). Unsere Vorstellungen sind also „Bilder einer Welt von Objekten, welche einander und dem Subjekte gegenüber stehen" (Herbart VIII, p. 240).

Das Wissen ist ein Abbild des Gewußten; unsere Erkenntnis ist objektiver Schein. So ist z. B. das Raumverhältnis ein objektiver Schein; denn die räumlichen Formen und die Verhältnisse der Anschauung sind gegeben und bestimmt und zwar derart, daß die empirischen Raumver-

hältnisse denen ähnlich sind, „worin eine Intelligenz, welche die realen Wesen unmittelbar anschauen könnte, dieselben zusammenfassen würde“ (Herbart VIII, p. 239); durch den Mangel dieses Satzes habe die Kantsche Lehre das Wissen sehr verkümmert. Aber „das Raumverhältnis, worin die Objekte sich zeigen, ist nicht im mindesten ein wahres Prädikat, das irgend einem unter ihnen könnte beigelegt werden; denn es beruht lediglich auf dem Zusammentreffen ihrer Bilder in der sie abspiegelnden Intelligenz“ (Herbart VIII, p. 187). Der Raum ist also nicht, wie bei Kant, aus uns stammende Form der Anschauung, sondern er ist, wenn auch als Form, gegeben, also objektiver Schein.

So sehr Herbart Kants Lehre vom psychologischen Standpunkte aus verurteilt, so hält er doch die Behauptung, daß der Raum vom Zuschauer komme, teilweise für metaphysisch richtig und „am auffallendsten dann, wann von gegenseitig unabhängigen Objekten gesprochen wird. Der Zuschauer stellt sie einander gegenüber und verleiht ihnen dadurch eine lediglich in Gedanken vorhandene Gemeinschaft“ (Herbart VIII, p. 188). Herbart selbst hebt hervor, diese seine Lehre, wonach das Reale und die wahre Kausalität weder räumlich noch zeitlich sind, idealistisch klingt und sich der Lehre Kants nähert „und gewiß mit Recht, insofern wir zuerst von Kant gelernt haben, Zeit und Raum als Formen der Erscheinung zu betrachten“ (Herbart VIII, p. 193). Das Seiende als solches hat ja „weder räumliche noch zeitliche Bestimmungen“ (Herbart VIII, p. 184). Aber während Kant Raum und Zeit den Dingen an sich aus erkenntnistheoretischen Gründen abspricht, weil sie nämlich apriorische Formen der menschlichen Anschauung, also nur den Menschen eigen sind, und ferner, weil nur durch die Lehre von der transzendentalen Idealität des Raumes der Mathematik wirkliche objektive Gültigkeit verbürgt wird, hat Herbart wieder metaphysische Gründe. Denn das Seiende ist ja nach ihm einfach, d. h. als die Position des Absoluten kann es eben nicht anders

sein. Herbart setzt für die absolute Position (Gegensatz: Nichtsein) die Position des Absoluten (Gegensatz: Nichtaufhebbarsein). Daß dann das Seiende einfach sein muß und nicht in Vielheiten zerfallen darf, ist nur eine Folgerung jener Position. Darum kann das Seiende aber auch nichts Räumliches haben; denn wäre es, sagt Herbart, „ausgedehnt, so enthielte es ein Vieles“ außereinander.

Damit spricht also Herbarts Erkenntnistheorie, die doch ausdrücklich hervorhob, daß die wahren Qualitäten und das wirkliche Geschehen, daß das Was des Seienden für uns unerkennbar sind (cfr. p. 47), etwas Positives über das Sein aus: es ist nicht bloß ein Etwas (dies würde auch Kant zugeben), es ist „ein Vieles und Verschiedenes“ (Herbart VIII, p. 238).

Was nun Herbarts Raumtheorie selbst angeht, so hat schon Liebmann hervorgehoben, daß hier „die Herbartsche Philosophie wirklich Unglaubliches leistet“ (Liebmann, E., p. 123). Herbart konstruiert nämlich aus raumlosen Punkten zuerst eine starre Linie (cfr. Herbart VIII, p. 127 f.), wobei er aber ausdrücklich hervorhebt, daß bei dieser Konstruktion keine „Raumbegriffe eingemengt werden dürfen“ (Herbart VIII, p. 125), daß man also konstruieren soll ohne zu wissen, wohin man konstruiert, daß dann die unräumlichen Punkte aneinander, zusammen, ineinander sein sollen — „und alles dieses ohne Voraussetzung des Raumes“. Ein weiteres Eingehen auf diese Theorie kann nicht im Rahmen dieser Arbeit liegen und es sei hier darum auf die klare Ausführung von Liebmann: Kant und die Epigonen (p. 121—127) hingewiesen. Nur dies sei noch hervorgehoben, daß auch hier wieder Herbart und Kant in der Erreichung ihres Zieles polweit auseinander gehen. Der Raum ist für beide etwas nicht an sich Seiendes, nach beiden entsteht er durch Tätigkeit des Subjekts, für beide ist er in der Erscheinungswelt (objektiver Schein nach Herbart) gegeben. Kants Bemühung geht nun dahin, zu zeigen, daß ohne Zugrundelegung des Raumes Erfahrung nicht möglich ist. Der Raum ist nur die Form unserer Anschauung. Welches

Geschehen in den Dingen selbst erfolgen soll und muß, damit wir die Raumanschauung haben, das zu untersuchen liegt außerhalb der Aufgabe einer Erkenntniskritik. Herbart dagegen will gerade diese Aufgabe lösen, er will den Raum konstruieren, er will zeigen, auf welchem Wege das Raumverhältnis denkbar gemacht werden kann. Damit aber überschreitet Herbart die Grenzen unseres Erkennens, während Kant innerhalb derselben bleibt.

VIII. Wie schon p. 39 ausgeführt worden ist, erkennt Herbart ein wichtiges methodisches Prinzip des Kritizismus unumwunden an, nämlich das Ausgehen von dem Gegebenen. Darum führt auch König aus, daß das Faktum der Erfahrungserkenntnis (wenn wir es kritisch ausdrücken) oder der Erfahrungswelt (dogmatisch ausgedrückt) der gemeinsame Punkt ist, „an welchem sowohl die kritische Untersuchung Kants als die dogmatische Spekulation Herbarts einsetzen, indem der Erstere fragt, worauf die Erkenntnis objektiver Verknüpfungen in der Erfahrung beruht, der Letztere, wie wir uns die Erfahrungswelt zu denken haben" (König, II, p. 119). Herbart erklärt ja ausdrücklich: „Metaphysik betrachten wir lediglich als die Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung" (Herbart, VII, p. 132). Dieser Ausführung schließt sich auch Allihn an, wenn er in der Abhandlung über die „Reform der Metaphysik durch Herbart" (Ztschr. I. p. 211) meint, daß den Zugang zur Metaphysik die tägliche, unmittelbar gegebene Erfahrung uns bietet und daß Herbart bei seiner Bearbeitung der Metaphysik den Weg eingeschlagen hat, daß er die Metaphysik ganz von vorn beginnt, also von der unmittelbar gegebenen äußeren und inneren Erfahrung ausgeht. Ebenso sagt Strümpell: „Herbart behauptet (oder was könnte man dagegen zu meinen haben?), daß kein Anfang irgend einer Philosophie Sicherheit besitze, der nicht auf der Basis der allen Men-

schen gemeinschaftlichen Erfahrung beruhe" (Strümpell, Abh. II, p. 51). Herbart selbst aber weiß, daß seine Ausführungen nicht leicht zu verstehen sind. Seine Lehre vom Widerspruch in der Erfahrung schien ihn als Gegner aller Erfahrung und seine Psychologie als vollständig idealistisch hinzustellen. Darum betont er: „Meine Basis ist so breit, wie die gesamte Erfahrung" und es sei „in der theoretischen Philosophie seine Hauptangelegenheit, die Erfahrung mit sich selbst zu versöhnen" (Herbart, V, p. 183). Ähnliche Worte gebraucht auch Kant in seiner Antwort auf die Kritik seines Hauptwerkes: „Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung" (Prol. p. 164 Anm.); und wenn Herbart die Erfahrung begreiflich zu machen sucht, so scheint dies mit Kants Begriff der Transzendentalphilosophie als Untersuchung der wissenschaftlichen Erfahrung zusammenzufallen. „Man kann", meint darum Kinkel, „die Aufgabe, die sich Herbart gestellt hat, ganz gut in die Kantische Frage kleiden: wie ist die Erfahrung möglich?" (Kinkel, p. 94) und Metaphysik wäre danach gleich Erkenntnistheorie.

Aber schon die „vorläufige Übersicht", welche Herbart über die Metaphysik gibt (Herbart, VII, p. 132 f.), zeigt seinen abweichenden Standpunkt. Der erste Teil, die Methodologie soll von der Erfahrung ausgehend das Seiende kennen lernen lassen, „denn aufs Reale deutet die Erfahrung, obgleich sie es nicht unmittelbar zu erkennen gibt" (VII. p. 132). Die Ontologie ist dann die Lehre vom Realen und vom wirklichen Geschehen. Der dritte Teil, die Synechologie, hat zum Gegenstande die scheinbare Kausalität in Raum und Zeit, nebst der Materie, und der vierte, die Eidologie, enthält endlich die idealistischen Fragen, d. h. wie schon ausgeführt (p. 25), spezielle erkenntnistheoretische Fragen (z. B. Gegebenes, Möglichkeit des Wissens etc.).

Schon diese Reihenfolge ist eigentümlich; die kritische Frage nach der Möglichkeit einer metaphysischen Erkenntnis kommt hier zu kurz weg, und Kant wird gerade von Herbart getadelt, daß er diese Ordnung umgekehrt und

zuerst den transzendentalen Idealismus gelehrt habe. Für Herbart bietet eben die Erfahrung sofort Anlaß zu metaphysischen Erörterungen, und der metaphysische Trieb schiebt etwaige erkenntnistheoretische Bedenken beiseite. Herbart fühlt sich als Kämpfer zwischen den Kantianern einerseits, die von Metaphysik nichts wissen wollen, und der ihm verhaßten romantischen Philosophie seiner Zeit. In diesem Sinne sagt er: „Die Erfahrung bleibt nun, wie sie es war und einzig sein kann, unsere Lehrerin. Ihr Unterricht muß nur anders gefaßt werden; die Anschauungen sind keine Scholle, an der wir gleich Leibeigenen kleben; sie sind ebensowenig ein Ruhebett, das von der Phantasie in übersinnliche Regionen könnte getragen werden" (Herbart, VII, p. 224); „aber was die Wissenschaft mehr weiß als die Erfahrung, das kann sie nur dadurch wissen, daß das Erfahrene ohne Voraussetzung des Verborgenen sich nicht denken läßt. Denn nichts anderes als eben die Erfahrung ist ihr gegeben: in dieser muß sie die Spuren alles dessen antreffen und erkennen, was hinter dem Vorhange sich regt und wirkt. In diesem Sinne also muß sie die Erfahrung überschreiten, welches übrigens von jeher jede Philosophie getan hat" (Herbart, V, p. 202). Man könnte vielleicht sagen, Herbart stützt sich auf das Verfahren der Naturwissenschaft, z. B. der chemischen Atomistik, welche hinter der Wahrnehmungswelt, wie sie dem gemeinen Bewußtsein gegeben ist, hypothetische Vorgänge oder Atome annimmt, die sich der direkten Wahrnehmung entziehen, welche aber das Wirkliche in den Augen der erklärenden Wissenschaft zu sein scheinen. So lange solche Theorien hypothetisch aufgefaßt werden, kann man sie als brauchbare Annahmen betrachten. Darum meint Liebmann, daß die Herbartsche Theorie, hypothetisch aufgefaßt, „eine sehr scharfsinnige, des ernsten Studiums durchaus würdige Theorie" ergibt, die aber „von ihrem Urheber kategorisch zur Metaphysik gestempelt wird, indem derselbe seine Prinzipien in das Gebiet des absolut Realen versetzt und mit dem Anspruch auf

apodiktische Gewißheit ausspricht" (Liebmann, Kl. p. 39). Was hier Liebmann mit Bezug auf die Psychologie Herbarts sagt, das kann man wohl auf Herbarts System überhaupt anwenden. Überall sucht er zur Erklärung der phänomenalen Vorgänge das auf, was jenseits der Wahrnehmungswelt in metaphysischem Sinne existiert.

Für Kant liegt das Problem anders; er fragt, wie ist Erfahrung möglich, denkt aber dabei nicht an einzelne naturwissenschaftliche Hypothesen und will nicht metaphysisch die Welt erklären, sondern erkenntnistheoretisch den Begriff der Erfahrungserkenntnis, der Naturgesetzlichkeit überhaupt feststellen. Diese Untersuchung ist für Kant keine Überschreitung der Erfahrung, vielmehr bleibt hier das menschliche Erkennen innerhalb der Erfahrung. Nach Herbart ist die Erfahrung der Grund und Boden der Metaphysik, und man darf sich nicht statt dessen in Luftschlössern ansiedeln (cfr. Herbart, IV, p. 65). Die Metaphysik hat sich dergestalt auf die Erfahrung zu stützen, daß die gegebenen Formen der Erfahrung als widersprechende Begriffe erkannt werden, welche im Denken verbessert werden müssen. Für Kant sind in der reinen Mathematik und Naturwissenschaft gewisse Sätze a priori gegeben. Diese Sätze zu verbessern ist nicht Kants Aufgabe. Er sucht aber diese Sätze mit den allgemeinen Prinzipien des Erkennens zu rechtfertigen, indem er sie zurückführt auf ein transzendentales Bewußtsein. Wenn eine Erkenntnis objektive Realität, also gegenständliche Bedeutung haben soll, so muß der Gegenstand in der Anschauung gegeben werden, sonst sind die Begriffe leer, und man hat durch dieses Denken bloß mit Vorstellungen gespielt. Die Beziehung auf Erfahrung gibt allen unseren Erkenntnissen objektive Realität. Die Erfahrung ist das Produkt des Denkens in die Anschauung, die Einheit von Anschauung und Begriff.

In der Erfahrung wird durch Wahrnehmung ein Objekt bestimmt. Dieses Bestimmen erfolgt durch etwas, durch Begriffe, die nicht wieder aus der Wahrnehmung abstammen

können, da sie ja zum Bestimmen, zur Beurteilung derselben dienen. Ohne solche Begriffe ist also Erfahrung, die doch ein allgemeines Faktum ist, das in den Wissenschaften vorliegt und Apodiktizität beansprucht, unmöglich (cfr. Kr., p. 217), folglich sind sie auch notwendig gültig von der Erfahrung. Die Erfahrung der Dinge (Begriffe a posteriori) richtet sich also nach reinen Verstandesbegriffen (Begriffe a priori); damit ist es nun gegeben, daß auch die Dinge der Erfahrung nach diesen Begriffen sich richten. Die obersten Gesetze der Natur sind so die Gesetze der Erfahrung der Natur, denn sie ist ja das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen, nach notwendigen Gesetzen bestimmt wird. Der Verstand ist demnach der Urheber der allgemeinen Ordnung der Natur, weil er Urheber der Erfahrung ist. Der Einheitspunkt all unseres Denkens ist unser Bewußtsein. Die obersten formalen Gesetze der Erfahrung und dadurch der Natur sind als Folge eines einzigen Prinzips zu betrachten, indem sie die Einheitsform des Bewußtseins in aller Anschauung und Erfahrung ausdrücken. „Dinge", sagt Riehl, dem wir uns in diesem transzendentalen Beweis der Möglichkeit von Erfahrung anschließen, „die mit der Einheitsform des Denkens nicht übereinstimmen würden, könnten auch keine Gegenstände für ein Bewußtsein bilden; sie würden keine Gegenstände möglicher Erfahrung sein.... Die Dinge in der Erfahrung stehen unter Denkgesetzen, und darum ist Erfahrung Erkenntnis" (Riehl, G., p. 126.) Das erste, was der Verstand zu aller Erfahrung tut, sagt Kant, ist nicht, daß er die Vorstellung der Gegenstände deutlich macht, sondern daß er die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt möglich macht.

Herbart aber strebt gerade danach, die Vorstellung der Gegenstände deutlich, die Erfahrung denkbar zu machen und zwar durch seine speziell metaphysischen Annahmen, so daß hiermit der Boden einer kritischen Philosophie verlassen wird. Er meint, daß schon der gemeine Verstand Widersprüche in dem uns Gegebenen entdecke; diese Widersprüche

zu beseitigen, das sei Erfahrung denkbar, möglich zu machen. Allein schon Trendelenburg (p. 7 ff.) zeigt, daß die Widersprüche Herbarts gar keine Widersprüche sind. Einheit im Denken und Mannigfaltigkeit im Anschaulichen sind keine Widersprüche. Aus der Einheit wird aber bei Herbart die Einfachheit, aus der absoluten Position die Position des Absoluten (cfr. p. 55 f.). Dieses Eine, die Einheit, so zu denken, daß sie dem Mannigfaltigen identisch sei, das ist die Aufgabe der Herbart eigenen überall in metaphysischer Weise erörterten Methode der Beziehungen. Statt des einen A mit mehreren Merkmalen a, b, c . . . müssen mehrere A gesetzt werden, weil der Schein der Verknüpfung allemal die Anzeige eines mehrfachen Realen sei. Erkenntnistheoretisch gefaßt, könnte man dies Problem vielleicht auch so formulieren: notwendig, apodiktisch gewiß sind nur die analytischen Urteile. Ein Ding mit mehreren Merkmalen, z. B. der Tisch ist viereckig, braun, groß etc. ist ein synthetisches Urteil. Wie kann ein synthetisches Urteil Apodiktizität erlangen? Herbarts Antwort würde sein: nur dadurch, daß das synthetische Urteil in lauter analytische verwandelt wird, so daß dann das jedesmalige Prädikat seinen logischen, also apodiktischen Grund im Subjekt aufweist. Doch dies führt eben Herbart nicht aus; seine Methode weist ins Metaphysische, weshalb hier nicht weiter darauf eingegangen werden kann.

Überall versucht eben Herbart das Reale als Erklärungsgrad anzunehmen. Bei Kant dagegen ist der Erfahrungsbegriff der Mittelpunkt der Erörterung. Dies sieht man auch an der Lösung der beiden, noch nicht berührten Erfahrungsprobleme Herbarts, die Herbart nach seiner eigentümlichen Methode bearbeitet. Kant aber sucht den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz dadurch zu beweisen, daß dieser die Möglichkeit der Erfahrung begründet und deshalb nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung gültig ist. Dasselbe gilt für den Grundsatz der Kausalität, der deshalb a priori gültig ist, weil er selbst der Grund der Mög-

lichkeit der Erfahrung ist. Die Wirklichkeit der Dinge wird nicht durch das Denken erkannt, sondern durch Wahrnehmung, durch Empfindung.

Wir können freilich die wirklichen Wahrnehmungen insofern überschreiten, als die nicht wahrgenommenen Gegenstände mit wirklichen Wahrnehmungen nur zusammenzuhängen brauchen, wobei aber die Möglichkeit vorhanden sein muß, von unserer wirklichen Wahrnehmung zu den Dingen der möglichen Wahrnehmung zu gelangen (z. B. die Annahme der anderen Seite des Mondes, die nie Gegenstand unserer Wahrnehmung ist, aber sein könnte, die Resultate der geologischen Forschung, daß die Erde seit Jahrhundert-Millionen existiert etc.).

Herbart kann die transzendentale Methode Kants nicht billigen, weil nach ihm die Kategorien ganz andere Bedeutung haben. Er tadelt aufs schärfste die Ableitung derselben aus Urteilsformen, da nach ihm Ding, Ursache, Veränderung, Ich Begriffe sind, welche die Erfahrung uns aufdrängt, deren Bildung von keines Menschen Belieben abhängt, so daß man hier von einer Zudringlichkeit der Erfahrung sprechen kann (Herbart III, p. 333).

Er meint, daß nach Kants Behauptung der Verstand in Dingen nichts anderes finden könne, als was er hineinlege, und darum sich bei gehöriger Aufmerksamkeit leicht und sicher zurechtzufinden vermöge. Die Erkenntnis betreffe ja nur Erscheinungen (cfr. Herbart, VII, p. 59). In der Tat führt Kant in der transzendentalen Deduktion aus, daß die allgemeine Naturgesetzlichkeit ihren Ursprung im erkennenden Verstande hat, daß aber die speziellen empirischen Gesetze nur durch Erfahrung gewonnen werden können; daß die Kategorien als solche Widersprüche enthalten, würde Kant nicht zugestehen. Auch Kant redet ja viel von Widersprüchen in seiner Dialektik, und sie waren eine wichtige Triebfeder in seiner Entwicklung; aber sie liegen nicht in den Begriffen als solchen, sondern sie beruhen überhaupt auf einer falschen dogmatischen Denkweise,

indem man nämlich diese Vorstellungen für absolut real hält, während Kant gerade diese Widersprüche zu lösen sucht durch die Scheidung von Erscheinung und Ding an sich.

Herbart aber muß wegen dieser Methode und der Widersprüche Kants Philosophie verwerfen. Er ist sich bewußt, daß hier einer der wichtigsten Unterscheidungspunkte zwischen seiner Lehre und der Lehre Kants vorhanden ist. In bitteren Worten wendet er sich gegen die Kantianer, indem er ausführt, daß bei denen, welche begeistert sind von der Philosophie Kants, oder berauscht vom Hefen des Kantianismus, ihre Stärke sich unter anderm darin äußert, „daß sie Widersprüche auszulöschen glauben, indem sie von den Bedingungen und den Gesetzen reden, unter denen die menschliche Erfahrung entsteht. Nach ihrer Meinung dürfen natürlich in Raum und Zeit, in den Begriffen von Substanz und Ursache keine Widersprüche gefunden werden; — es wäre ein Unglück, wenn jemand dergleichen fände; — denn diese Formen sind nun einmal unabänderlich im Gemüt, und es gibt keine andere Wahrheit als durch den Gebrauch und die Erkenntnis derselben. Daher muß man die Augen zudrücken, wenn Fehler, oder gar Ungereimtheiten in diesen Formen nachgewiesen werden“ (Herbart, IV, p. 6). Wir setzen hinzu: ohne Vorhandensein von Widersprüchen könnte die Herbartsche Philosophie die Probleme der Erfahrung nicht lösen; deshalb müssen sie vorhanden sein; und wenn sie sich uns nicht darbieten, dann werden sie konstruiert, durch Denktätigkeit geschaffen.

Überblicken wir zum Schluß das Ergebnis dieser vorwiegend darstellenden Ausführungen, die Herbarts Erkenntnistheorie nur in ihren Grundzügen dartun sollen, so ergibt sich, daß Herbart fast zu allen Fragen der Erkenntnistheorie Stellung nimmt, daß der Ausgangspunkt hierfür bei Herbart und Kant fast stets ein gemeinsamer ist, daß aber die Verfolgung des vorschwebenden Zieles beide Denker polweit auseinanderbringt; und dies kann auch nicht anders sein. Wie Kant ist auch Herbart ein sehr selbständiger, scharfsinniger Denker; ihre verschiedene Stellung zu den Hauptfragen der Erkenntnistheorie muß sich demnach in konsequentem Gedankengange überall bemerkbar machen. So sagt denn auch Herbart: „Kants Philosophie ist in sich reif und hängt in allen Teilen zu fest zusammen, als daß man etwas davon abtrennen, anderes zusetzen könnte, ohne dem Ganzen Schaden zu tun" (Herbart VII, p. 208).

Mehr als ihre Werke, sind die Denker selbst verwandt und wir schließen uns hierin ganz den Worten Falckenbergs an, der sagt: „Herbarts Art zu denken, seine Unpersönlichkeit, die zuweilen peinliche Vorsicht der Untersuchungen und die Sauberkeit der Begriffe hat etwas der Kantschen Verwandtes, nur daß ihm die Gabe des Zusammenfassens in viel höherem Grade mangelte als seinem großen Vorgänger auf dem Königsberger Katheder" (Falckenberg, p. 432). Während Kant aber Veranlassung zu einer großen

geschichtlichen Bewegung gegeben hat, ist Herbart dies nicht beschieden gewesen; dafür hat er freilich eine zahlreiche Schar mehr oder weniger treuer Anhänger, und nicht ganz auf Kant wohl aber auf Herbart selbst kann man sein eigenes Wort anwenden, daß es bedenklich ist, „ein früheres philosophisches Lehrgebäude beliebig zu benutzen, und nach eigenem Sinne einzurichten. Werke, die mit soviel Anstrengung, ja mit Aufopferung eines ganzen Lebens geschaffen werden müssen, wollen nicht ungeformt, nicht interpoliert werden“ (Herbart VII, p. 207).

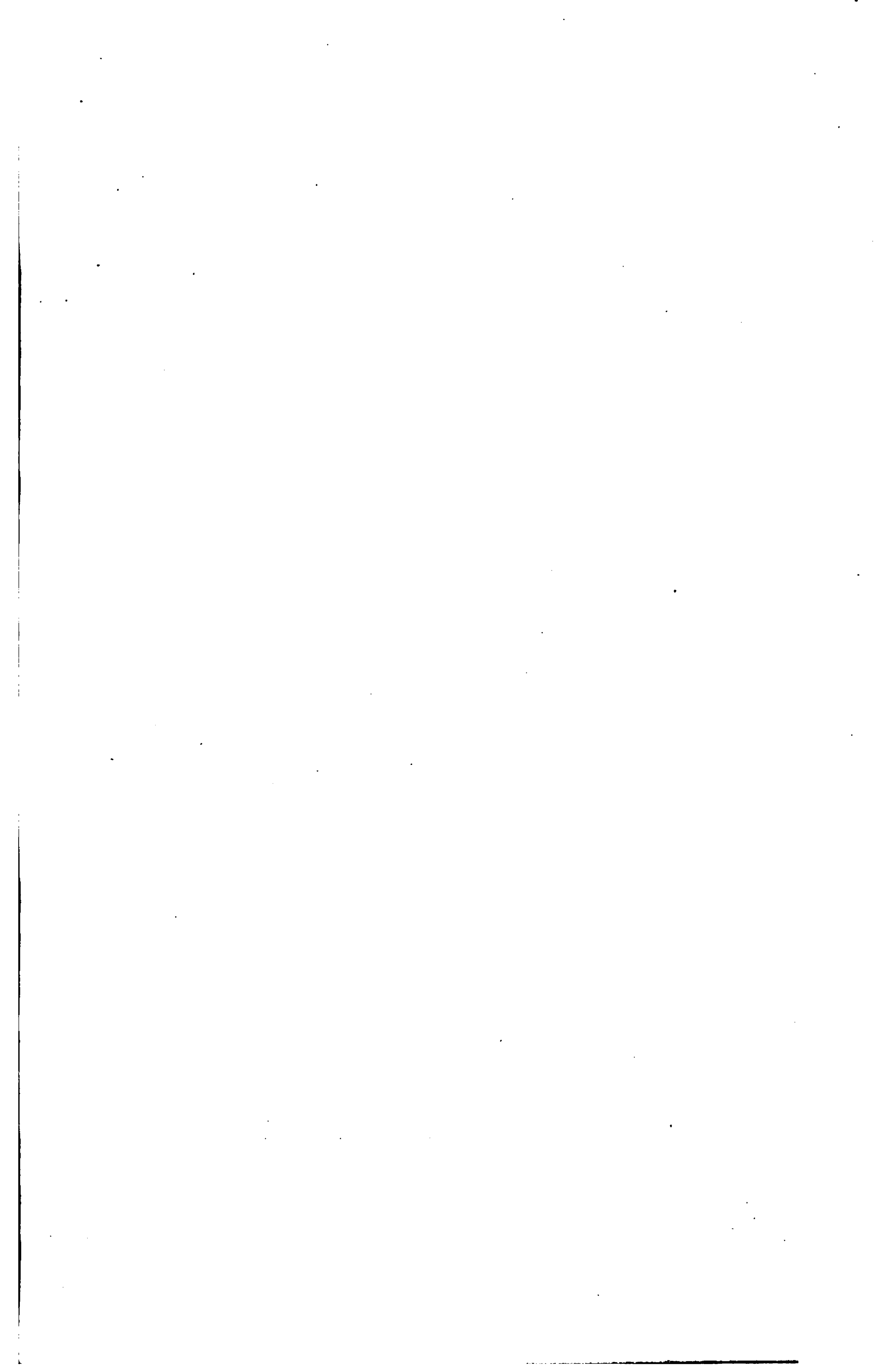
Inhaltsverzeichnis.

Lebenslauf.

Als Sohn eines Postbeamten wurde ich, Albert Kociok, am 13. April 1870 zu Alt-Poppelau im Kreise Oppeln (Schlesien) geboren. Bis zum 14. Lebensjahre besuchte ich die Volksschule und hierauf das Schullehrerseminar zu Peiskretscham, wo ich mich auch mit Erfolg der I. Lehrerprüfung unterzog. Seit dieser Zeit (15. Februar 1890) bin ich im öffentlichen Schuldienst tätig; das Jahr 1895 brachte mich dauernd in den städtischen Schuldienst von Charlottenburg. Eine halbjährige Beurlaubung ermöglichte es mir, im Winter 1894/95 an dem staatlichen Turnlehrerbildungskursus in Breslau teilzunehmen. Außer der I. Lehrerprüfung bestand ich:

1892 die II. Lehrerprüfung in Rosenberg o. S.,
1895 „ Turnlehrerprüfung in Breslau,
1897 „ Mittelschullehrerprüfung in Breslau,
1898 „ Rektoratsprüfung „ „
1902 „ Reifeprüfung „ Berlin (Königstädtisches Gymnasium).

Nachdem ich schon im Wintersemester 1894/95 an der Universität Breslau Vorlesungen gehört hatte, setzte ich diese akademischen Studien vom Wintersemester 1898/99 ab in Berlin fort. Im Sommersemester 1903 studierte ich in Halle a. S. und darauf wieder in Berlin. Meine Studiengebiete waren neben deutscher Litteratur vor allem Philosophie, Geschichte und Geographie. An Übungen ließen mich teilnehmen die Herren Professoren bezw. Privatdozenten: in Berlin: Dr. Dilthey, Dr. R. Lehmann, Dr. Menzer, Dr. Stumpf, Dr. Oncken, Dr. v. Richthofen; in Halle: Dr. Riehl, Dr. Schwarz, Dr. Medicus. Allen meinen Lehrern sage ich auch an dieser Stelle meinen ehrerbietigsten Dank.




B3049
K7K6
155605

